Varoluşçuluk

Alasdair MacIntyre

Paradigma

Varoluşçuluk
Alasdair MacIntyre

Çeviri

Hakkı Hünler

25. Paradigma Kitabı

Felsefe Dizisi 17. Kitap

Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Baskı:
İstanbul, Eylül 2001

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

Alasdair MacIntyre

Varoluşçuluk

Türkçesi: Hakkı Hünler

Paradigma
İstanbul, Eylül 2001

İçindekiler

Çeviri Hakkında / 1
Varoluşçuluk / 7
Kierkegaard'ın Hristiyanlık ve Ethik Yorumu / 11
Kierkegaard'ın Hegel ile İlişkisi / 17
Kierkegaard'ın Ürperti Analizi / 22
Jaspers'in Kullandığı Kierkegaard / 26
Heidegger'in Fenomenolojiye Olan Borcu / 30
Sartre'ın Ontologyası / 37
Sartre'ın İnsan İlişkileri Betirni / 41
Bayağılaştırıcılar: Camus ve Marcel / 46
Varoluşçu Temalar / 50
Varlık ve Varoluş / 50
Saçma / 60
Seçim / 67
Varoluşçuluk: Mümkün Bir Açıklama / 70
Dizin / 73

Çeviri Hakkında

"Kuran şöyle der: 'Allah her millete kendi dilinde bir peygamber göndermiştir'. Böylece her çevirmen, kendi milletine bir peygamberdir."

Johann Wolfgang
von Goethe
(Thomas Carlyle'a
20. 6. 1817 tarihli Mektuptan)

Bir insânî toplumsal dünya içerisinde çeviri etkinliğinin ne olduğunu, Mısır, İbrânî vb. yazılı kaynaklarını okuyan kadîm Grekler, Grek metinlerini İslâm sonrası Arab kültürüne nakletme görevini üstlenen Suryânîler ve ortaçağ İslâm düşüncesini bütün bir Hristiyanlık dünyâsına ve dolayısıyla bugün Batı diye adlandırdığımız kültür dünyâsına aktaran Latinler çok iyi bilmekteydiler ve bizlerin de bunu bu örneklerden bilmekten başka bir yolumuz yok. Onlar, yaptıkları nakilleri, bugün kullanmaya fazlasıyla alışkın olduğumuz dar ve teknik anlamlarda olmak üzere, ne bilimsel ne akademik ne artistik ne stilistik ne yazınsal ne linguistik ne gramatik ne sentaktik ne semantik ne semiolojik ne positivistik ne pragmatistik ne psikolojik ne sosyolojik vb. kaygılarla ve ne de en kötüsü bir düşünme cehâletine kapı aralayacak şekilde yaptılar. Biz fazlasıyla nominalist ve pragmatist modernler için olduğu gibi, çeviri, onlar için, bir başka dilde de okunup anlaşılabilecek idelere, kavramlara, tasarımlara ve nosyonlara bir aksesuar olarak

iliştirilmiş ve konuşmanın ve yazmanın, anlamanın ve anlatmanın bu birincil düzeyden şebekelerinin karşısında olmasa da olabilecek, ama olursa da bir kayba yol açmayacak türden ikincil ve dışsal bir etkinlik değildi. Onların yaptıkları iş, bugün yaygın olarak sanılanın aksine, basitçe bir takım yabancı sözcüklerin yeterli bir öğrenim temelinde uygun karşılıklarının ilk ve son kez bir dökümünü çıkarmak gibi oturdukları yerden kalkmaksızın beceriliverecek salt uzmanca yeterliliğe dayalı bir iş de değildi. Her sözcükte, her cümlede, her metinde sözcüklerin yeni bağlamlardaki yeni kullanımlarının doğurduğu problemlerle boğuşmak, çevirilerini kendi anadillerinde yeni kavramlar doğuracak şekilde işlemek, hem sahiboldukları hem de kendilerine mâlettikleri kavramları ve sözcükleri harmanlayıp bunların izini sürerek, naklettikleri metni âdetâ yeniden yazmak, anlamları yoklayıp anlamlara varmak ve bir başka şey için değil, bizzat sözün büyüsünü aktarmak için sözün büyüsüne kulak kabartmak, tinsel dünyâlar arasında yolculuk etmenin sırrına ermek, bütün bunlar, "tıpkı gençlerin yanaklarındaki tarâvet gibi" onların yanaklarında güller açtıran hazzın kaynağıydı. Nietzsche'nin kendi yazılarını nasıl yazdığı hakkında dile getirdiği bir aforizmayı buraya uyarlayacak olursak, onlar yalnızca başka herşeyden soyutlanmış zihinleriyle değil, fakat bütün bedenleriyle de çeviri etkinliğine katıldılar. Onlar, genel olarak dili, teknik ve metodik bir uzmanlık gerektiren bir fragmana veya kompartmana indirgemeksizin, bütün bir kültürün hayâtına mâledilebilecek ve bütün bir kültürün hayâtını şekillendirebilecek kadîm bir bilgeliğin tözsel dayanağı olarak anladılar ve kullandılar. Onlar için dil, kendi içerisine kapalı bir *cogito*'nun kerâmeti kendinden menkul yüksek hakikatlerinin kendi içerisinde ve kendisi aracılığıyla sese dönüştürüldüğü bir araç değil, fakat mensûboldukları topluluğun her bir üyesi tarafından ortak olarak paylaşılan ve anlaşılan bir *koine* oluşturmak yönünde güdülen bir amaçtı. Bunun ne denli böyle olduğunu kavramak için uzun uzadıya ayrıntılı argumanlar geliştirmeye hiç gerek yok; sadece kadîm Greklerin, ortaçağ

İslâm düşünürlerinin ve yine ortaçağ Latin Hristiyan düşünürlerinin düşünme ve söz ustalıklarının ulaşmış olduğu dorukları, Platon'u, Aristoteles'i, Fârâbî'yi, İbn Rüşd'ü, Augustinus'u, Aquino'lu Thomas'ı anmak yeterli olur. Bunlar, şaşmaz bir sıralamayla, öncelikle çevirmen, sonra yorumcu ve nihayet düşünür idiler. Doğrusu, muazzam bir bilgi ağacının en olgun meyvaları olan bu figürler, bitmez tükenmez çeviri etkinliğinin oluşturduğu köklerden beslenmemiş olsalardı, belki de bizim için, sırf kafiye düşürmekten başka bir maksadı olmayan ve gökten ilhâm inmesini beklerken kalemi ağızlarında geveleyerek masabaşında vakit öldüren en acemî şiir heveslilerinden hiç farklı olmayacaklardı. Bu anlamda olmak üzere, *philosophia perennis* (bitmez tükenmez felsefe etkinliği), hem farklı kültürler hem de farklı kuşaklar arasında yürütülen*translatio perennis*'in ya da sözcüğün en ilksel anlamında *dialogia perennis*'in soykütüğüne işlense gerektir. Ve çevirinin, MacIntyre'ın *After Virtue*'de formule ettiği anlamda *geleneksel pratiğinin içsel iyileri*nden pay almaksızın, her şeyi kendi daracık perspektivinden başlatan bir çeviri uğraşının bizi dilde ve düşüncede, çeviride ve felsefede, nakilde ve akılda sahibolduklarımızı kolaylıkla elimizden almaya sürükleyeceğinden de hiç kuşku duymamak gerekir. Bu metin, çevirinin arkaplanında dâimâ varolan ve belki satıraralarında kendilerini hissettirebilecek bu düşünceler etrafında ve fakat sebeblerinin araştırılmasının düşünce dünyâmızın anlanmasına da yardımcı olacağı akılalmaz bir dayatmanın Türkiye'deki üniversitelerin akademik hayâtına tekinsizce ayak bastığı bir ortamda çevirildi. Yaşamak için bu dili kullanmaktan başka hiçbir çıkarı olmayanlar olarak tüm tinsel varoluşumuzun genetiğine zorla zerkedilen ve bugüne kadar bilinen bir panzehiri de olmayan şey, Türkiye üniversitelerinde —her ne anlamdaysa— bilim dilinin İngilizce olduğu şeklinde ve yönetmelik maddelerinde özetlenebilecek kadar açık bir hükümdü. Ve dolayısıyla kendimizi, yukarıda düşüncenin çiçeklenmesinin doğasına âid olduğuna dikkat çekmeye çalıştığımız yabancı dillerden kendi

anadilimize doğru çeviri etkinliğine değil de, tam tersine tuhaf bir şekilde kendi anadilimizde düşünüyormuş gibi yaptıklarımızı yabancı terimlere ve gramatik yapılara aktaran bilimsel (!?) tersine çeviri etkinliğine (sanki yabancı dillerin buna ihtiyacı varmış gibi) kat be kat daha fazla değer biçildiği bir ortamda bulduk. Anlatanın da dinleyenin de anadilinin Türkiye Türkçesi olduğu üniversite dersliklerinde, anfilerinde anadili İngilizce olanları bile yarıyolda bırakacak şekilde İngilizce dersler verildiğine, yazanın da yazdıranın da anadilinin Türkiye Türkçesi olduğu akademik tezlerin İngilizce yazıldığına, savunanın da savunma alanın da analarından öğrendikleri dilin Türkiye Türkçesi olduğu akademik tez savunmalarında paralayıcı bir şekilde İngilizce konuşulduğuna tanık olduğumuz ve giderek daha da fazla tanık olacağımız büyük bir yabancılaşmanın girdâbına kapıldık. Bizzat bu, öteki bütün şeylerin ardısıra, içerisinde öteki bütün şeyler üzerine konuştuğumuz anadilimizin dahi bürokratik rasyonalite karşısında ne denli dilsizleştirilip susturulduğuna ilk elden tanıklık etmektedir. Peki çâresiz miyiz? Başkaları ne der bilinmez ama, biz kendi adımıza, kendi anadilimize yaptığımız öyle bilimsel (!?) kriterlerle kaim olmayan her çevirinin, omuzlarımıza yıkılan ağırlıkla bu girdâbın ortasına sürüklenmekten bizi esirgeyecek, içerisinde Greklerin, Suryânîlerin, Latinlerin oturdukları o mutlu adaya bağlanmış sağlam bir halat oluşturduğunu söyleyebiliriz. Henüz o adaya çıkmadık ve sadece kendi bireysel urganımızın bizi o adaya kadar taşıyıp kurtarmaya yeterli olacağını sanmak da yanlışyönlendirici bir sâfdillik olur. Çeviren, her ne pahasına olursa olsun, çeviri pratiğini Greklerden, Suryânîlerden, Latinlerden birlikte-öğrenmeyi öğrenmek durumundadır. Şimdi, bu akılalmaz dayatmalarını bir erdemmiş gibi önümüze getiren zâtlara ya da kendi yıkımlarını kendi varlık sebebleri kılacak şekilde bu dayatma karşısında derin uykularda olanlara, tam da girdâbın orta yerinde kaybolup gitmek üzere oldukları bir pozisyondalarken, "Niçin çeviri yapıyoruz?" sorusunun cevâbını Greklerden, Suryânîlerden, Latinlerden birlikte-öğrenmemiz

gerektiği çağrısında bulunmak, acaba nezâketsiz ve münâsebetsiz mi kaçar? Çünkü böyle bir pozisyonda onların asla işitemeyecekleri ve anlayamayacakları şey, bir zamanlar Goethe'nin dile getirdiği ve bizim de son derece alçakgönüllü ölçüler içerisinde söylenmiş bir tonda tekrar etmekten öteye geçemeyeceğimiz "...her çevirmen, kendi milletine bir peygamberdir" hakikatidir.

• • •

Varoluşçuluk metni hakkında küçük bir hatırlatma

MacIntyre'ın "Existentialism" başlıklı bu metninin türkçe çevirisi hakkında esasen şuna dikkat çekmemiz gerekiyor ki, elimizdeki metin, daha önce çevirdiğimiz ve yine Paradigma yayınevi tarafından yayınlanan *Ethik'in Kısa Târihi* adlı eserin İngiliz dilindeki 1966 târihli ilk basımından iki sene önce yayınlanmış olmakla birlikte, bir bakıma *Ethik'in Kısa Târihi*'ne yapılan bir ek, bir katkı niteliği de taşımaktadır. Çünkü MacIntyre, *Ethik'in Kısa Târihi*'nde, burada varoluşçuluk başlığı altında adı geçen Kierkegaard ve Sartre gibi yazarlara yer vermiş ya da çeşitli gönderimlerde bulunmuşsa da, bu yazarları ayrı bir başlık altında en azından varoluşçuluklarının ethik cephesi bakımından ele alıp işlememişti. Dahası, *Ethik'in Kısa Târihi*, tam da Sartre'a ve Sartre'ın seçim edimlerine dayalı bireyci moral felsefesine yapılan gönderimlerle kapanmaktaydı. *Varoluşçuluk*, işte tam bu noktadan itibaren, her ne kadar kendi içerisinde bağımsız bir bütün oluştursa ve MacIntyre'ın bibliografik kronologyası açısından anakronik kalsa da, âdetâ *Ethik'in Kısa Târihi*'ne yapılan bir ek gözüyle bakmayı önerebileceğimiz bir 19. Bölüm olarak okunabilir niteliktedir. Dolayısıyla, *Varoluşçuluk, Ethik'in Kısa Târihi* çevirisiyle birarada okunabilir kapsamlı bir inceleme sayılabilir. Ve MacIntyre'ı *After Virtue* ve *Whose Justice? Which Rationality?* gibi eserleri kaleme almaya götüren yolda *Ethik'in Kısa Târihi* hangi rolü oynadıysa, onun varoluşçu

düşünceyle hesaplaştığı *Varoluşçuluk* da, bağımsız bir metin olduğu ölçüde, benzer bir rolü oynamıştır denilebilir.

• • •

Bu çeviri hakkında

Burada çevirisi yapılan metnin orijinal künyesi şöyledir: MacIntyre, Alasdair, "Existentialism", *A Critical History of Western Philosophy*, ed. D. J. O'Connor, Free Press, New York; Collier-Macmillan, London, 1964, 509-29.

Çeviride "çn." (çevirenin notu) ibâresiyle aksi belirtilmedikçe tüm dipnotlar düşünürün kendisine âiddir. Yalnız çeviri güçlüğü doğuran bazı teknik terimlerin İngiliz dilindeki orijinallerinin de verilmesinin faydalı olacağı düşünülerek, bunlar yeri geldiğinde parantez içerisinde ve italik yazım karakterleriyle metin içerisinde gösterilmiştir. Ayrıca gerek duyulan yerlerde kısa dipnotlar düşülmüştür ve metin içerisindeki köşeli parantezlerin tümü çevirene âiddir.

Varoluşçuluk metni, tıpkı *Ethik'in Kısa Târihi*'nde olduğu gibi, içerisinde yer alan Osmanlıca terimlerde Ferit Devellioğlu'nun *Osmanlıca-Türkçe Lûgat*'ındaki yazım şeklini takîbetmektedir.

Son olarak, bu çeviriyi yapmamı hem öneren hem de teşvik eden ve ayrıca orijinal metne ulaşmamı sağlayan sevgili Ahmet Cevizci'ye; çevirilen metni orijinaliyle karşılaştıran ve önerileriyle ve uyarılarıyla çeviriye kandil tutan eşim Solmaz Zelyût Hünler'e; ve belki de kendi zararına olmak pahasına, çeviri pratiğinin olmazsa olmaz titizliğini ve hassâsiyetini dizgide ve baskıda aynen yansıtan Paradigma Yayınlarına teşekkür etmeyi ödenmeden geçilemeyecek birer borç sayıyorum.

Hakkı Hünler
9 Ağustos 2001
Karşıyaka - İzmir

Varoluşçuluk

SÖREN AABYE KIERKEGAARD 1813'te Kopenhag'da doğdu. Babası tarafından hayli katı koşullar içerisinde yetiştirildi; Kierkegaard'ın babası, Tanrı huzûrunda derin bir şekilde günâh işlemiş olduğuna inanıyordu ve genç Kierkegaard pek çok çocuktan hem daha erken bir dönemde hem de daha yoğun bir şekilde suçluluk ve pişmanlık nosyonlarıyla tanıştırıldı. O pek tiksindiği Hegelcilikle Kopenhag Üniversitesinde tanıştı ve daha sonra Almanya'da öğrenim gördü. Kierkegaard, kendisini resmî Lutherci kilisenin papazlığına götürecek olan öğrenim hayâtını yarıda bıraktı ve Regine Olsen'le nişânlılığını bozmasıyla sona eren bir dizi serüvenden sonra ilâhî bir şekilde atandığı vazîfe olduğuna inandığı işe gömüldü: bir Hristiyan olmanın ne olduğunu göstermek. Onun takma adlar kullanması ve başka adlarla bizzât kendisinin yazmış olduğu başka eserlere yaptığı saldırılar, kendi etkinliğini mümkün olduğu kadar gayr-i şahsî kılmak için tasarlanmıştı. Bununla birlikte, Kopenhag'da acâibliğiyle nâm saldı ve *Korsan* adlı mizâh dergisinde karikatürleri çizildi, kezâ Hans Christian Andersen tarafından da hicvedildi. Onun bir kambur olduğunu ileri sürmek için son derece kuşkulu kanıtlar kullanılmıştır ve Kierkegaard'ın içekapanık ve çatışkılı yapısına ilişkin aynı ölçüde kuşkulu pek çok psikolojik açıklama vardır. Ömrünün son döneminde resmî

Danimarka kilisesine karşı açıktan açığa bir polemiğe girişti ve Lutherci bir papaz tarafından kutsanmayı reddetti. O, 1848'deki halk hareketlerinin bastırılmasını memnûniyyetle karşılayan politik bir muhâfazakârdı. 1855'te öldü.

Martin Heidegger 1889'da Messkirch'te (Baden) doğdu. Freiburg Üniversitesinde eğitim gördü ve orada Husserl'in öğrencisi oldu. Heidegger'in aldığı Katolik terbiye, 1927'de Husserl'in öğretilerini aşma girişiminde bulunduğu *Sein und Zeit*'ı (*Varlık ve Zaman*) ithâf ettiği Husserl ışığında bir Duns Scotus incelemesi olan ilk eserinde görülebilir. 1933'te Hitler iktidara geldi. Heidegger Nazi partisine katıldı, Freiburg Üniversitesinin Rektörü oldu ve açılış töreninde yaptığı bir konuşmada yeni rejimi selâmladı. Husserl'i inkâr etti (Husserl bir Yahûdî idi) ve akademik özgürlüğün yıkımına yalnızca övgüler düzmekle kalmadı, katıldı da. Bu kısa ama tatsız serüven Heidegger'in gönüllü istifâsı ve emekliliğiyle sona erdi. Nazi rejiminin geri kalan dönemi ve 1945'ten sonraki belli bir süre boyunca bir münzevî olarak dağlarda yaşadı. Ders vermeye yeniden başladığından bu yana, öğrencilerini kapalı bir çevreyle sınırladı.* Onun yayınlanmış eserlerinin esoterik dili, özgür ve açık eleştirel tartışma ifrâdının tefrîdini oluşturan bir felsefî hayât tarzını yansıtır.

Jean-Paul Sartre 1905'te Paris'te doğdu. Paris'te ve Berlin'de felsefe okudu, kısa bir süre Le Havre'daki bir lisede öğretmenlik yaptı ve 1939'da Fransız Ordusuna katıldı. Bir savaş tutsağı olarak yaşadığı deneyimlerle noktalanan dönemde demokrasi davasına bağlanmış bir yazar olma karârına vardı. Sartre'ın savaştan önceki felsefî yazıları ve ilk romanı *La Nausée*

* Burada şunu hâtırlatmak önemlidir ki, MacIntyre'ın bu metninin yayınlandığı 1964 yılında varoluşçuluk en parlak günlerini yaşıyordu ve varoluşçuluğun bu metinde geçen temsîlcilerinden çoğu, Kierkegaard dışında, Heidegger ve Sartre da dâhil hayâttaydı. Heidegger 1976'da, Sartre 1980'de öldüler —çn.

(*Bulantı*), hem Heidegger'in etkisini hem de Alexandre Kojéve'in Hegel üzerine derslerinin etkisini sergiler. Savaş sırasında ve savaştan sonra yazdığı oyunlar, suçluluk, sorumluluk ve özgürlük problemlerine yönelik hayâlgücüne dayalı bir ilgiyi ifâde ederler. Savaş sonrası dönemde Sartre'ın esâs girişimi *Les Temps Modernes* (Modern Zamanlar) dergisi olmuştur. Sartre, 1948'de, Komunist partiyle ittifak içerisinde olan küçük bağımsız bir sosyalist partinin kurucularından biri oldu. Fakat bu parti Soğuk Savaşın baskılarıyla çöküp gitti. Sartre, hem bulanık teorisinden hem de politik ve moral başarısızlığından dolayı eleştirdiği Komunist Partinin hiçbir zaman bir üyesi olmamış, fakat Komunist Partiyi çoğu kez Fransız politikasındaki tek radikal güç olarak görmüştür. Sartre'ın ifâde ettiği tercîh, köksüz bir hayât tarzı lehine, burjuva ocağı hayâtından ziyâde *café* hayâtı lehine olmuştur. Eserleri kimi zaman tamâmlanmamıştır: vaadedilen ikinci ciltler nâdiren çıkar ve *Les Chemins de la Liberté* (*Özgürlüğün Yolları*) başlığıyla yazdığı romanlar dizisinde ilan edilen son kitap hiçbir zaman yazılmamış görünür. Sartre bir süre Camus'nün yakın dostu oldu, fakat onlar Soğuk Savaş boyunca birbirlerine uzak düştüler. Genç Sartre hakkında mükemmel bir açıklama Simone de Beauvoir'nın anıları içerisinde yer alır.

÷

"BEN BİR VAROLUŞÇU DEĞİLİM" —Jaspers böyle diyordu ve Heidegger de böyle diyordu. Tam da adın kendisi bunlar kadar merkezî filozoflarca reddedilirken, aynı zamanda onların hayrânlarınca St. Augustinus ve Norman Mailer, Blaise Pascal ve Juliet Greco kadar farklı figürlere atfediliyorsa, insân "varoluşçuluk"un faydalı bir tanımına ulaşmaktan hemen hemen umudu keser. Muhtemelen varoluşçu diye adlandırılanların tümü tarafından paylaşılan tek bir ortak karakteristik bulamayız. Merkezî figürlerin bazıları tarafından paylaşılan öğretiye

ilişkin kısa bir ifâde kullanımına bile kesinlikle pek az rastlarız. Kierkegaard'ın ve Sartre'ın, Heidegger'in ve Marcel'in düşüncelerini içerecek kadar geniş ve amaçlarımızı karşılayacak kadar özlü herhangi bir formul, tek tek düşünürlerce verilen çok fazla sayıdaki yorumdan ayrı olarak anlamsız olur. Örneğin "varoluş özden önce gelir", felsefî sloganların büyük bir kısmı gibi çok fazla sayıda yoruma yatkın bir şekilde bağlamsızdır ve varoluşçuluğu tanımlamak için bu tür formullerin kullanılması, münâkaşa maksadlarıyla hem Dostoyevski'nin hem de Aquinas'ın varoluşçular olarak betimlenmesini mümkün kılan şeydir. Fakat o hâlde başlarken alanı nasıl tanımlayacağız?

Bazı yazarlar —örneğin William Barrett—, varoluşçuluğu, Aydınlanma'ya, deduktiv metafiziğe, Marxisme, positivisme karşıt antirasyonalist başkaldırının bir parçası olarak karakterize etmek istemiştir. Fakat bu, olsa olsa tehlikeli bir yarı-hakikattir. Bu karakterizasyon, benzerlikleri görmezden gelmek pahasına farklılıkları vurgular. Sartre'ın toplum felsefesi Aydınlanma'nın mîrâsçılarından biridir, Sartre'ın ethiki Anglo-Saxon analitik felsefenin birinci dereceden kuzenidir, Sartre'ın son dönem yazıları itirâf etmeli ki Marxist'tir. Kierkegaard'ın kahramânı Sokrates'ti. Jaspers, positivismde övgüye değer pek çok şey görür. Fakat mesele sâdece bu tür târihsel karakterizasyonun karmaşıklığı tekdüze hâle getirip ortadan kaldırmasından ve görmezden gelmesinden ibâret değildir. Mesele aynı zamanda, öncü varoluşçu filozoflardan her birinin, kısmen, *kendi* düşüncesine özgü olan ve başkalarıyla paylaşılmayan şey üzerine koyduğu vurgudan dolayı bir varoluşçu olarak karakterize edilmesidir de. "Bir insân nasılsa, felsefesi de öyledir," demişti Fichte. Varoluşçu tarzda felsefe yapmanın bir kriteri, bu insânın resmin içerisine sokulmasıdır; o insânın felsefesi kısmen onun kendisinin olduğu için takdîr edilir. Kâhince bildirimlere ve kendini-dramatize etmeye yönelik tâlihsiz eğilim de işte bundan kaynaklanır.

Dolayısıyla, varoluşçuluğu tartışmak için biraz keyfî olmak, büyük kısmıyla belli bir intellektual sürekliliğin tanımlanacağı

bir adlar listesi seçip ayırmak zorunludur. Bu adlardan bazıları kendilerini seçerler: Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre. Başka bazıları ise, daha büyük adlarla ilişkileri sebebiyle meydâna girerler: örneğin Bultmann ve Camus. Hiç değilse nerede ve ne zaman başlanacağı konusunda herhangi bir problem yoktur. Zaman 1813, yer Kopenhag ve olay Sören Kierkegaard'ın doğumudur.

Kierkegaard'ın Hristiyanlık ve Ethik Yorumu

KIERKEGAARD'IN omuzlarına yıkılmış eşsiz bir vazîfe duygusu onun hayâtını yazılarıyla bağlar. Kierkegaard, yazılarında, otoriter ve suçluluk-yüklü babasıyla ilişkisinden, bozulmuş nişânından ve Hristiyanlık ile kilise hakkındaki ikilemlerinden öğrendiği şeyleri ifâde ederek bu vazîfeyi yerine getirmektedir. Bu ikilemlerin formu onu şu sonucu çıkarmaya sürükledi: insân varoluşuyla ilgili olduğu kadarıyla hakikat nesnel tedkik veya arguman yoluyla kavranamaz. Bunlar, matematikte ve doğa biliminde kesinlikle yerindedir. Fakat nasıl yaşayacağımız hakkındaki sorunlarda bunların hiçbir yeri yoktur. Burada akılsal argumanın yapabileceği tek şey alternativler sunmak, seçimler koymaktır. Kierkegaard'ın yazıları kısmen böyle bir sunum formuna bürünür; takma adların kullanımı, karşı karşıya gelen ve çatışan alternativlere ilişkin rakîb iddiâları sunmakta olanın bir ve aynı adam olduğunu gizler. Hakikati kazanmak için, haklarında mantıksal olarak zorlayıcı hiçbir argumanın ileri sürülemeyeceği öğretiler arasında seçim yapmak durumundayız. Çünkü herhangi bir arguman kendi sonucunu aklanmak durumunda olan öncüllerden çıkarsar ve eğer bu öncüllerin kendileri daha önceki öncüllerden bir sonuç olarak çıkarsanırsa, o zaman bu daha önceki öncüller de sırası geldiğinde aklanmaya ihtiyâc duyacaklardır. Kaçınılmaz bir şekilde, argumanın değil, fakat karârın zorunlu olduğu bir noktaya varmak durumunda kalırız.

Kierkegaard'ın görüşüne göre, bu öğreti en önemli uygulanımını otantik Hristiyanlığın karakterizasyonunda bulur. Kierkegaard, "Hristiyanlığa karşı itirâzların kuşkudan kaynaklandığı"nı yadsır. Bu itirâzlar, "başıbozukluk, itâat etme isteksizliği, her otoriteye karşı başkaldırı"dan kaynaklanır. Bundan şu çıkar ki, Hristiyanlık apologyası bir hatâdır. Hattâ bir hatâdan daha fazlasıdır. Bu tür apologyalar, bizzât Hristiyanlığın kendisinin bir yanlışlanmasıdır, ki bu da sıradan aklıbaşında insâna ya da filozofa zorunlu olarak saçma ve paradoksal görünür. Yine de, bunu salt irrasyonalizm olarak almak bir hatâ olurdu. Tam tersine, Kierkegaard şunu öne sürer ki, aralarında seçim yapmak durumunda olduğumuz iki mümkün hakikat ve akıl görüşünün birinden bakıldığında Hristiyanlık'ın saçma ve paradoksal görünmek zorunda olduğu sonucu çıkar. Platon'un *Menon*'undaki Sokrates tarafından koyulan paradokstan hareket eden *Felsefî Fragmentler*'de (*Philosophiske Smuler*, *Philosophical Fragments*) bu iki görüşün taslağı çizilir. Herhangi bir şeyi bilmeye başlamak nasıl mümkündür? Çünkü bilmeye başlayacağımız şeyi ya daha önceden biliriz ya da bilmeyiz. Fakat daha önceden biliyorsak bilmeye başlayamayız; ve daha önceden bilmiyorsak, karşımıza çıkan şeyi bilmeyi ârzûladığımız şey olarak tanımamız nasıl mümkün olabilir? Bu paradoksun Sokratik çözümü, aslında önceden bilgisine sahib olmadığımız şeyi aslâ bilmeye başlamadığımız; daha ziyâde, bir zamanlar bildiğimiz ama unuttuğumuz şeyi hâtırladığımızdır. Hakikat bizim içimizde uykudadır. Yalnızca onu açığa çıkartmalıyız. Kierkegaard, bu Sokratik öğretide Platon'dan Hegel'e kadar felsefenin şu sayıltısını görür: hakikati kavrama yeterliği insân aklına âiddir, verili bir durumda hakikati bizim için aydınlığa çıkaran şey (onun şu öğretmendense bu öğretmen olması) ilinekseldir, öğretme zâten mevcûd olan şeyi ortaya çıkarmaktır. Bununla birlikte varsayın ki diye ileri sürer Kierkegaard, tek imkân bu olmasın. Bunun yerine hakikate yabancı olabileceğimizi, hakikati insân aklının kaynaklarıyla kavrayamayacağımızı varsayalım. O zaman hakikat, bizi hakikati

kendisinden alabileceğimiz şekilde dönüştürebilme yeterliğine sâhip bir öğretmen tarafından bize dışarıdan getirilmek durumunda olurdu ve böyle bir öğretmen *ex hypothesi** insândan daha fazlası olmak zorundadır. Fakat o bize öğretecek ise hangi formda gelmek durumunda olacaktır? O, bir insân formunda ve bizi yalnızca görünüşü ya da gücü yoluyla etkilemeyen —çünkü bu bize öğretmek değil bizim gözümüzü kamaştırmak olurdu—, fakat sâdece kendisi ve öğretisi yoluyla etkileyen bir insân formunda gelmek durumunda olacaktır. O, bir köle formunda gelmek durumunda olacaktır. Böylelikle Kierkegaard, bu sayıltıdan hareketle, bir insân olarak görünen Tanrı formunda bir vahyin zorunluluğunu çıkarsar. Kierkegaard'ın ironik bir şekilde Hristiyan öğretiye yaptığı örtülü anıştırmalar, kendisinin insân aklının hakikatle bağıntısı hakkındaki mümkün iki alternatiy sayıltıdan birinin sonuçlarını yalnızca takîbetmekte olduğunu vurgulamasından dolayı kazanç getirir. Kierkegaard bu sayıltının doğru olup olmadığı hakkında konuşmayı göze alamaz; o, bizi yalnızca bir yanda Platonik veya Hegelci üslûbda felsefe ile diğer yanda Hristiyan vahyi arasında seçim yapmakla başbaşa bırakabilir.

Kierkegaard'ın karakteristiği odur ki, *Felsefî Fragmentler*'de sergilediği düzyazı üslûbunun parlaklığı bizi şu düzyazısal husûsu gözden kaçırmaya sevkedebilir: Platon'a *Menon*'daki merkezî örneğini sağlayan hakikat geometrik hakikattir ve Kierkegaard'ın ilgilenmediği ise tam da budur. Ve sâdece bunu farketmek, Kierkegaard'ın iki alternatiy hakkındaki taslağının tüm zorlayıcılığının çöküp yıkılmasıdır. Ama hepsi bu değil. Çünkü Hristiyanlığı seçtiğimizde, Kierkegaard'ın görüşüne göre neyi seçmiş oluruz? Hristiyanlık nedir? Hristiyanlık içselliktir ve "içsellik Tanrı huzûrunda bireyin kendisiyle bağıntısıdır," ve bundan da Hristiyanlık'ın gerektirdiği ıztırâb türü çıkar. Hristiyanlık inanan için bir ıztırâb konusudur, çünkü kendini bir Tanrı huzûrunda kavramaktır, ki burada îmânın ve eylemin

* *ex hypothesi*: hipotez gereği —çn.

talebleri bir kimsenin sıradan standardlarını bu standardlarla yargılandıklarında ortaya çıkacak saçmalıkları yoluyla istîlâ eder. Saçma-olanın içsel kabûlü dışarıya gözükmez; îmân şövalyesi, bir vergi tahsîldârı gibi görünür. *Korku ve Titreme*'de (*Frygt og Baeno*, *Fear and Trembling*) Kierkegaard, sıradan moralitenin kamusal standardlarını çiğneyen, fakat ilâhî bir emre itâat içerisinde olduğu için îmânın içselliğiyle uyuşan eylem tipini irdeler. Açık ki burada Kierkegaard'ın kafasında, ilâhî bir yolla atandığı vazîfe olarak gördüğü şeye gönderimde bulunmakla haklıçıkarttığı, kendisinin Regine Olsen'le nişânlılığını bozması vardır; gerçekte ise o, İbrahim ve İshak hikâyesini tartışır. İbrahim Tanrı'dan oğlunu kurbân etmesi emrini alır. Bu emir, yalnızca eğilime değil, fakat ödeve de ters düşer. Tanrı, İbrahim'in sevdiği İshak'ın kurbân edilmesini emreder; gerçekten de İbrahim'in İshak'ı sevmesi, bu olayı bir kurbân etme hâline getiren şeyin bir parçasıdır. Fakat İbrahim ödevden de kopmak durumundadır; İbrahim'in Tanrı'ya olan îmânı, cinâyeti bir suç değil de kutsal bir edim hâline getirebilir. İmdi burada en yüksek insânî bilinç ile görünüşte saçma-olanın ilâhî müdâhalesi arasında bir yarık vardır. Fakat bu noktada Kierkegaard ethik-olan ile dînsel-olan arasındaki ayrım çizgisini vurgulasa da, başka yerlerde, özellikle *Ya / Ya da*'da (*Enten-Eller*, *Either / Or*) dînşel-olanı ve ethik-olanı birbiri içerisinde eritir ve bunu onların her ikisini ya da ikincisini "estetik-olan" diye adlandırdığı bir kategoriyle karşıtlaştırmak için yapar. Estetik hayât, kendi mutluluğunkinden başka hiçbir kritere sâhip olmayan insânın hayâtıdır. Bu insânın düşmanları acı ve daha özel olarak cansıkıntısıdır. Ethik hayât, bir kimsenin kendi lehine hiçbir istisnâyı kabûl etmeyen ödevin, moral standardların hayâtıdır. Ancak uygun duygular sürdüğü sürece devâm eden ve dâimâ yeni doyumlara kanat açan Romantik aşk, estetik-olanın karakteristiğidir; kaçınılmaz türden bağlar ve yükümlülükler taşıyan evlilik ise ethik-olanın karakteristiğidir. *Ya / Ya da*'da estetik-olanın pozisyonu anonim bir "A"nın evrâkı içerisinde; ethik-olanın pozisyonu ise yaşlı bir adamın, Yargıç Wilhelm'in

mektupları içerisinde sunulur. Bu iki pozisyon bir türlü rastlaşamaz, çünkü ilki, ethik-olan ile estetik-olan arasında estetik zemînlerden hareketle yargıda bulunur ve ikincisi bunlar arasında ethik zemînlerden hareketle yargıda bulunur. Amma hem estetik-olanın hem de ethik-olanın ötesinde daha yüksek bir düzeyden hiçbir yargı kriteri var olamaz; var olabilecek tek şey, okurun kendi seçimidir. Fakat burada bir *Ya / Ya da* okuması kaçınılmaz bir kuşku doğurur.

Çünkü Kierkegaard bir yandan ethik-olan ile estetik-olan arasındaki seçimin nihâî olduğunu vurgular. Bu seçim, kriterler tarafından yönlendirilemez, çünkü kriterlerin bir seçimidir. Fakat öbür yandan Kierkegard'ın bu iki tip hayâta ilişkin betimlemeleri nötr değildir. Kierkegaard estetik hayâtı özünde öyle bir hayât olarak resmeder ki, bu hayât içerisinde umutla seyâhat etmekten alınan hazlar varış noktasına fiilen ulaşıldığı anda yıkılıp gider. Bu yüzden estetik hayât, fiilen gerçekleştiklerinde hedeflerini yitiren imkânlarla ilişkilidir. Nitekim imkânlar bu olup bitme olmaksızın aslâ fiilen gerçekleştirilemeyecek oldukları için, Kierkegaard en yüksek noktasına varmış estetik zihin durumu hakkında "yoğunlaşmış tutkuyla, umutsuzluk içerisinde her şeyi hiçliğe dönüştürmeye yetecek kadar dialektik güçle imkânlar doğuran hayâlgücüne dayalı bir içsellik" diye yazabiliyordu. Buna karşın, ethik-olanın hedefi gelecekte değil şimdi içerisinde, mümkün-olanda değil fiilî-olan içerisinde bulunur, öyle ki aynı pasajda Kierkegaard ethik-olanı "ölçülü ethik görevi kucaklamakta" olan "dingin, dürüst, ama sonsuz bir karârlılık tutkusu"[1] olarak betimler. Aslında, Kierkegaard, "A"yı "Yargıç Wilhelm"den daha zekî kıldığını ısrârla belirttiğinde, bir pozisyonun diğerinden daha iknâ edici bir şekilde sunulabileceği yolundaki kanısını istemeyerek de olsa açığa vurur. Fakat bu iki alternative ilişkin betimler sâdece nötr terimlerle çerçevelenmemekle kalmazlar.

[1] *Concluding Unscientific Postscript* [*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, *Sonuçlandırıcı Bilimdışı Not* —çn.], trans. W. Lowrie (Princeton, 1941), s. 228.

Aynı zamanda Kierkegaard'ın bir seçimin diğerinden daha doğru olabileceğini zaman zaman açıkça olumladığı da bir vâkıadır. Kierkegaard, kimi zaman, yapabileceğimiz tek şeyin seçim yapmak olduğunu yazar; kimi zaman da, yeterince ciddiyetle ve yeterince tutkuyla seçim yaparsak, bunun doğru alternativi seçmemizi garanti edeceğini yazar. Böylelikle, Kierkegaard, hem ethik-olan ile estetik-olan arasında seçim yapmak için hiçbir kriter bulunmadığını hem de bir alternativin diğerine tercîh edilmek durumunda olduğunu söylemenin bir anlam taşıdığını ileri sürmek ister. Kierkegard'ın ethik-olanın tercîh edilmek durumunda olduğunu söylediğinde ethik bir bakış açısından konuştuğunu ve seçimin kritersiz olduğunu söylediğinde ise hem meta-ethik hem de meta-estetik bir bakış açısından konuştuğunu varsayarak onu tutarsızlıktan kurtarabilirdik. Fakat bunun böyle olduğu açık değildir —ve Kierkegaard kendi "bakış açısı"ndan konuştuğunda, bunun hakkında değil, kendi motivleri hakkında konuşur— ve Kierkegaard'ın bu noktadaki mümkün tutarsızlığı, her hâlükârda, hakikatin öznellik olduğunu savunanların tümünün görüşleri hakkında fikir vermesi gereken bir ikilemin yalnızca tek bir örneği olacaktır. Bu ikilem şöyledir.

Hakikatin öznellik olduğuna inanıyorsam, hakikat öznelliktir önermesinin inkârına hangi statüyü vereceğim? Bu inkârı çürütecek argumanlar üretirsem, hakikat hakkındaki hakikatin kendilerine başvuru yoluyla aklanabileceği kriterlerin var olduğu görüşüne bağlanmış görünürüm. Böyle bir durumda ne arguman ne de kriterler olabileceği zemîninde, argumanlar üretmeyi reddedersem, bu sefer de yeterli öznel tutkuyla benimsenen herhangi bir görüşün, hakikatin öznellik olmadığı da dâhil, hakikat bakımından başka herhangi bir görüş kadar güvenilir olduğu görüşüne bağlanmış görünürüm. Kierkegaard bu kaçınılmaz ikilemle hiçbir zaman yüzleşmez ve bunun sonucu olarak bu ikilemin tuzağına düşmüş kalır. Bu ikilemin kaynaklarından biri, Kierkegaard'ın öznel ile nesnel arasındaki ayrımı fâilin bakış açısı ile eleştirmenin ya da seyircinin bakış

açısı arasındaki ayrımla eşitlemesinin sonucu olan karıştırmalarda yatar.

Kierkegaard, bireyin, yanılgıya düşmeksizin, dünyâ içerisindeki konumunu tarafsız bir seyircinin, ideal ve gayr-i şahsî bir gözlemcinin konumu olarak tasarlayamayacağını vurgulamaya can atar. Birey dâimâ ve zorunlu olarak bir katılımcıdır. Böyle olmakla bireyin hayâtı bir karârlar dizisidir. Estetik, ethik ve dînsel evreler, bunlardan birini takîbeden bireyin tam da yaptığı şeyin mantığı gereği kendisini bir diğer evreye geçişe zorlanmış bulacağı kadar bağıntılı değildir. Buna karşılık, Hegel'in *Tin'in Fenomenolojisi*'nde ve *Mantık*'ta insân hayâtının ardışık evrelerini betimleme tarzı tam da budur. Ve Kierkegaard şuna inanır ki, Hegel, bireyi evreni kuran akılsal sistem tarafından özümsenmiş olarak betimlediği ve filozofu da bu akılsal sistemi zamandışı bir bütün olarak gören tarafsız gözlemci olarak betimlediği için, bunu yapabilir ve yapmaya mecbûr kalır. Hem Kierkegaard'ın Hegel'in düşüncesini nasıl yorumladığı hem de onun düşüncesine niçin tepki göstermek durumunda kaldığı açıktır.

Kierkegaard'ın Hegel ile İlişkisi

KIERKEGAARD için Hegel olgun yazıların ve özellikle de Berlin döneminin Hegel'idir. Hegelcilik, evreni bir mantıksal kategoriler kümesinin açılımı olarak tasarlayan bir felsefedir. Bu kategoriler, mutlak ideanın akılsal kendini-geliştirmesi içerisindeki farklı evreleri temsîl ederler. İnsânî târihteki her dönem böyle bir evrenin cisimleşmesidir ve düşünce târihi, özellikle de felsefe târihi, kendi akılsal doğasının öz-bilincine varan ideadır. Olup biten hiçbir şey olumsal ya da keyfî değildir, yeter ki ideanın sistematik gelişimi bağlamında anlaşılsın ve Hegelci felsefe bu bağlamın bütünsel akılsal serimlemesidir. Akılsal arguman her konuda yargıçtır, çünkü akılsal-olan ve reel olan çakışması birebirdir. Görünüşte akla meydân okuyan

bireyler bile, aklın kurnazlığı yoluyla aklın amaçlarına hizmet eder hâldedir. İşte bu, Hegel'e göre filozofun gerçekliği nesnel bir şekilde ve bir bütün olarak zihninde canlandırmaya hangi anlamda yükümlü olduğunu açıklar. Kierkegaard için bu felsefe kavramı imkânsızdır, çünkü filozof, hakkında konuştuğu gerçekliğin içerisinde oturmaktadır. Filozof, zorunlu olarak tikel, sınırlı, olumsal bir duruş noktasından konuşur; filozofun hakikatleri, gayr-i şahsî, nesnel veya zorunlu olamaz. Filozof, hem bir fâil olarak hakkında konuştuğu evrenin içerisinde olup, hem de evreni bir seyirci olarak kavrayamaz. Fakat niçin olmasın? Fâilin duruş noktası, çoğu zaman, evreni mümkün olduğunca tarafsız ve gayr-i şahsî bir şekilde görme bilgeliği taşıyan bir duruş noktasıdır. Kendi dolayımsız bakışaçımızı hiçbir zaman aşamayacağımız, empirik bir olgu sorunu olarak basîtçe doğruluk-dışıdır. Bunu beceremeyen fâiller, çoğu kez, becerebilenlerden daha az başarılıdır. O hâlde, sözlerinin sıradan anlamlarında alınmasına niyet ettiği varsayıldığında Kierkegaard'ın söylediği şey bu kadar açık bir şekilde yanlış ise, o nasıl olup da bunu söylemeye vardı? Bunun yanıtı kesinkes şudur: Kierkegaard'ın vokabulerine reddetmeye çalıştığı Hegelcilik habîs bir şekilde bulaşmıştır ve Kierkegaard'ın "nesnel" ve "öznel" gibi terimleri kullanması Hegelci bir bağlamın dışında kavranılır değildir. Fakat Hegelci bir pozisyona saldırmak için Hegelci vokabuleri ödünç almakla, Kierkegaard bir tür tersine çevrilmiş Hegelcilikle bizzât içli dışlı hâle gelir. Ve bu, vokabuler kadar esâsa da ilişkin bir sorundur. Çünkü Kierkegaard'ın insân doğası kavramı, insân deneyiminin çeşitliliklerinin o portre galerisinde, *Tin'in Fenomenolojisi*'nde zâten bulunacaktır. Kierkegaard, hakikatten yabancılaşmış olarak insânı, hem kendisinin dışında bir nesnel gerçeklik olan ve hem de ancak kendi öznel içselliğini deneyimlemek yoluyla kavrayabileceği bir hakikat aramaya zorlanmış olarak betimlediğinde, Hegel'in "mutsuz bilinç" diye adlandırdığı şeye ilişkin betimini[2], kesinlikle bilinçsiz bir şekilde olsa da, olağanüstü bir sadâkatle

[2] *The Phenomenology of Mind* [*Tin'in Fenomenolojisi*], Kesim IV, B.

tekrar eder. Kierkegaard'ın kalkıştığı Hegel çürütmesi, sonunda öyle anlaşılıyor ki, bizzât Hegel'in kendisinin felsefenin Hegelciliğe doğru gelişimindeki bir evre olarak tanıdığı bir öğretiye dayanır. Kierkegaard kendi düşüncesinin hâlis Hristiyanlığın duruş noktasını ifâde ettiğine inandığı ve Hegel de bu söz konusu kesimde târihsel olarak Hristiyanlıkla özdeşleşmiş gördüğü tutumları betimlemekte olduğu için, belki de bu çakışma şaşırtıcı değildir. Fakat bunun üzerinde durmaya değer, çünkü bu Hegelci görüş daha sonradan varoluşçu yazarlarda tekrar ortaya çıkar ve varoluşçu düşüncenin istikrârsızlığının belli bir bölümünü anlaşılır kılmaya yardım edebilir.

Hegel'in hareket noktası, akılsallıktaki ve bilgideki insânî gelişimin basît bir üstüste eklenme süreci olmadığıdır. O, insânî öznenin yabancılaşma (*Entfremdung / alienation*) yoluyla yeniden-birleşmeye (*Aneignung*) doğru yürüdüğü bir çelişki ve çelişkinin aşılması sürecidir. Yabancılaşma (*alienation*) kavramı, insânların insânî toplumsal hayâtın ve düşüncenin ürünlerini böyle ürünler olarak tanımadıkları, fakat yanlış bir biçimde bu ürünlere bağımsız bir güç ve gerçeklik atfettikleri tüm durumları kapsar. Bunlar aslında bize yakın iken, yabancı gibi görünürler. Bunun bir örneği, insânların moral yasa karşısında takındıkları tutumdur. Gerçekte, moral yasa insânî idealleri ve normları ifâde eder. O, insânlar tarafından yapılmış bir şeydir. Fakat insânlar moral yasayı karşısında yargılandıkları ve kendilerine dışsal bir nesnel otorite olarak görürler. Bununla birlikte, akılsal olarak ilerledikçe, bu tür ürünlerin insânî karakterini tanırız ve hakikatin tam bir özümsenişine yaklaştıkça daha evvelki yanlış bilincimizi ilerlememizdeki zorunlu bir gurbete-düşme (*estrangement*) uğrağı olarak görebiliriz. Bu Hegelci kavramlar muazzam bir şekilde etkili olmuşlardır; bununla birlikte onlar aslen kaygandırlar. Çünkü bu kavramlar, dünyâyı bütünsel bir şekilde akılsal bir sistem olarak görme imkânını, dünyâyı bireyin hiçbir rehbere sâhip olmadığı olumsallık ve keyfîlik alanı olarak görme imkânıyla bağlayıp birleştirmeye çalışırlar. İmdi her iki imkânı bir anda zihinde

canlandırmaya çalışmak, birinden birinin imkânını yok etmektir. Evreni bizzât bizim yalnızca sonlu bir parçası olduğumuz ve görüşümüzün de evrenin kendisine ilişkin zorunlu olarak sonlu ve kısmî bir görüş olduğu bütünsel bir akılsal sistem olarak tasarlamaya çalışırsak, o zaman tam da bu sebepten dolayı felsefemiz için herhangi bir tamlık ve ereksellik iddiâsını terketmek zorunda kalırız. Fakat bu durumda sistemi ereksel bir bütün olarak kavramış olmayız ve bu yüzden de böyle bir sistemin var olduğunu ve evrenin böyle bir karaktere sahibolduğunu ileri sürmek için hiçbir zemînimiz olmaz. Öte yandan, kendimizi Hegelci anlamda yabancılaşmış (*alienated*) ve gurbete-düşmüş (*estranged*) olarak tasarlamaya çalıştığımızda ise, bu yüklemleri, ancak yabancılaşmış ve gurbete-düşmüş olmama ya da artık yabancılaşmış ve gurbete-düşmüş olmama nosyonuna bir anlam verebilmemiz koşuluyla anlamlı kılabiliriz. Yabancılaşma ve gurbete-düşme, Hegelci terimlerde, ola*bileceğimiz* ya da sahibola*bileceğimiz* ya da bile*bileceğimiz* şey ne ise o olmama ya da ona sahibolmama ya da onu bilmeme olarak tanımlanır. Bundan şu çıkar ki, gurbete-düşme ve yabancılaşma aşıla*bilir*; bunlar zorunlu olarak son söz olamazlar. Bunlar, gurbete-düşmenin akılsal ve sistematik aşılmasına doğru mümkün bir ilerleme içerisinde yalnızca uğraklar olabilirler. Bu yüzden, evrenin sistematik, akılsal bilgisi imkânının inkârını îmâ eden Hegelci kavramları benimsersek, böyle bir imkânın olumlanmasına doğru sürükleniriz, tıpkı Hegelci sistemi olumlarsak, aynı zamanda sonlu bir varlık olarak bu sisteme sâhip olamayacağımızı olumlamaya sürükleneceğimiz gibi.

Bu Hegelci kavramlar bundan dolayı kaygandırlar, yanî onları akılsal sistematik bilgi imkânını inkâr etmek için kullanırsak, bu kavramların kullanımı yoluyla Hegelci sistem gibi bir şeye doğru sürükleniriz; oysa ki sistemin kavramlarını ciddî bir şekilde kullanırsak, Hegel'in *Mantık*'ta yaptığı gibi, sistemin yalnızca parçası olan bizzât kendisi olmak bakımından sistemi kuranın sonlu sınırlarını inkâr etmek sûretiyle, sonunda bu kavramlardan ya vazgeçmek ya da kaçınmak zorunda kalırız.

Ciddî Hegelci, târih-dışı bir mutlak görüş noktası iddiâsına mecbûr kalır. Hegel, *Mantık*'ta, ifâde etmekte olduğu düşüncelerin Tanrı'nın düşünceleri olduğunu açıkladığında, kendi pozisyonlarını, kendisini Kierkegaard'ın mahkûm edeceği her şey olarak görünüşe çıkartan bir tarzda geliştirir; diğer taraftan, Kierkegaard insânları hakikate ve ilâhî-olana (bunları akılsal-olmayan seçimle kavrama yolu dışında) bütünüyle yabancı kıldığında, geliştirmekte olduğu şey tam da Hegelci ikilemin öteki yanıdır. Bu yüzden, Kierkegaard'ın ve onun kavramını mîrâs alanların düşüncesine, Hegelci tarzda sistem-inşası girişimine ilişkin temel bir kaygınlık kazınmıştır.

Bizzât Kierkegaard'ın kendisinde bu salınım zâten apaçıktır. O, yemînli bir şekilde sistemden yüz çevirir, fakat aslında en katı sistematik düşünürlerden biridir. Hegel için Hristiyanlığın yalnızca Hegelci dünyânın söylemesine izin vereceği şeyi söylemeye icâzetli olduğu şikayetiyle Hegel'den yakınmasına rağmen, aynı şey bizzât Kierkegaard'ın kendisi hakkında da fazlasıyla doğrudur. Kierkegaard Hristiyanlığı kendi felsefî görüşleri çerçevesinde sunar ve böylece yemînlerle yüzçevirmek istediği her şey hâline gelir. Çünkü Kierkegaard Hristiyanlığın yalnızca moral saldırısının değil, fakat aynı zamanda intellektual saldırısının da geri püskürtülemez niteliğini vurgulamak ister; ve bunu da Hristiyanlığın akılsal olarak haklıçıkarılamayacağını göstermek sûretiyle yapar. Bir Hristiyan olmak, bir sonuca varmış olmak değil, fakat bir seçim yapmış olmaktır. Fakat tüm dînler ve moral inanç (hem rakîb dînlerin hem de atheismin inançları da dâhil) nihâî akılsal haklıçıkarımdan aynı ölçüde yoksun oldukları için, ayırdedici olan, Hristiyanlığın temelsizliği değildir. Temelsizlik, Hristiyanlığa sâdece dînsel ve moral inançlar sınıfının bir üyesi olmak bakımından âiddir. Bu iddiâ, sağlamlaştırılırsa, Hristiyan îmânına bu îmânın temelsiz olduğunu kanıtlamak sûretiyle saldıran şüpheciye verilecek akılsal bir yanıt sağlar. Elbette sağlar. Başka ne olabilirdi ki? Bu yüzden Kierkegaard'ın argumanı, Hristiyanlığın aksî takdîrde bir şüphecilik çağında olacağına inanmasını daha da kolaylaştırır.

Kierkegaard'ın apologya yazarlarına duyduğu düşmanlık, istediğinden tamâmen başka olan yazılarının nesnel etkisini önleyemez. Ve Kierkegaard'ın kaderi genelde bu olmuştur. O, profesörleri ve akademisyenleri küçümsedi; ama yazıları onların ellerine düştü ve başlangıçta esâsen niyetlendiğinden tamâmen başka amaçlar için kullanıldı.

Bununla birlikte, Kierkegaard'ın sâdece akademik apologyacılara değil, fakat aynı zamanda akademik laikleşmecilere de yem olması çarpıcıdır. Yine bu da kolaylıkla anlaşılabilirdir. Bir yandan, Kierkegaard'ın hayâtı, Ibsen'in *Brand*'da resmettiği türden dînsel bir kendini-dramatize-etme hayâtından ibâret olabilir; fakat öte yandan, Kierkegaard'ın dîn tipi dînin içeriğini asgarîye indirger, Hristiyanlık içsellikten ibârettir; îmân şövalyesi, dışarıdan bir vergi tahsildârı gibi görünür. Bir Hristiyan olmanın, içsel olarak Tanrı huzûrunda olmanın ne farkı vardır? Kierkegaard'ın bu soruya verdiği yanıt, onun merkezî tezinin kolayca laikleştirilmesine izin verir.

Kierkegaard'ın Ürperti Analizi

KIERKEGAARD için Hristiyanlığın içeriğinin ne olduğunu anlamada ortaya çıkan temel bir güçlük, onun yaptığı psikolojik analizin kavranabildikleri kadarıyla dünyevî olan iç durumların analizi olmasıdır. Örneğin *Ürperti Kavramı*'nda (*Begrebet Angest, The Concept of Dread*) Kierkegaard'ın sâbit teması ilk günâhtır; fakat Kierkegaard, bir olgu olarak ilk günâhın açıklanmaya gelmez olduğunu kabûl eder. Kierkegaard'ın sunduğu şey, özgürlük, dehâ, kader, bireysellik ve hepsinden önce de ürperti gibi kavramların birbiriyle bağlantılı bir analizidir. Ürperti, ta en başından itibâren argumana dâhil olur. ("Ürperti" <"*Dread*"> "*Angst*"ın çevirisidir. Unamuno bunu Fransızcaya "*agonie*" diye çevirdi, Sartre ise "*angoisse*" diye. "*Anxiete*"nin

psikoanalizdeki kullanımı anlama yakın düşer.*) Âdem düşmeden önce masûmdu. Fakat —"Masûmiyet cehâlettir." Bir masûmiyet durumu içerisindeki insân henüz "tin olarak belirlenmiş" değildir. (Yanî, karakteristik bir şekilde insânî farkındalığa ve zekâya sâhip değildir.) O, sâkin ve huzûrludur, şunun dışında: insânın olabileceği başka birşey vardır. Bu başka birşey nedir? O henüz mevcûd değildir. Yokluktur. Fakat bu yokluk insâna musallat olur ve ürpertiyi üretir. Ürperti, korku (*"fear"*) değildir. Korkuda, diye ileri sürer Kierkegaard, dâimâ belirli bir nesne vardır. Buna karşın, ürpertide bu tür hiçbir nesne yoktur; ürpertinin nesnesi yokluktur, "yalnızca tehlikeyi haber verebilen bir yokluk"tur, "özgürlüğün kendi önünde bir imkân olarak görünmesi" olan bir yokluktur. Kierkegaard, yine bir kez daha ürpertinin nesnesini "yokluk olan birşey" diye betimler.

Buraya kadar, tanınabilir bir zihin durumunun dramatik bir şekilde iknâ edici betimiyle karşı karşıyayız. Fakat Kierkegaard bunu kendisinin açıkça benimsediği ilk günâh temasına ışık tutmak için nasıl kullanıyor? Kierkegaard, ilk günâhtan söz ettiğinde, sâdece Âdem'den değil, fakat bütün insân soyundan söz etmekte olduğunu öne sürer. Aslında şunu öne sürer ki, "insân bir bireydir ve bir birey olmak bakımından hem kendisidir hem de bütün soydur...." Fakat bu durumda aklımıza hemen şu sorular takılır: Her bir birey düşmek zorunda mıdır? Günâh masûmiyetin tek alternatividir? Cehâletimizden sıyrılıp da iyi kalamaz mıyız? İlk günâh hakkındaki anlaşılması güç derin problemlerin her türlüsünü son derece sabırla işleyen Kierkegaard, bu düz

---

* Kierkegaard'ın *"Angst"* terimini kullanımı, bizim dilimizde anlamca "korku" ve "kaygı" gibi terimlerden çok, "ürperti" teriminin belli bir kullanımına yakındır. Çünkü Kierkegaard'a göre *"Angst"*ın en önemli karakteristiği onun nesnesiz olması ya da nesnesinin belirsiz olmasıdır. Bizi yoklayan birşeyin olduğunu hissettiğimiz, fakat o şeyin ne olduğunu bilemediğimiz, yani korktuğumuz ya da kaygılandığımız şeyin nesnesini tayîn edemediğimiz durumlarda içimizin "ürperdiğini" söyleriz. "Ürperti", bu kullanımıyla, "korku"dan da "kaygı"dan da ayırdedilmelidir. Bununla birlikte, Fransız dilinde *"agonie"* "cân çekişme, ölüm döşeğindeki insanın yaşadığı bunaltı" anlamlarında ve *"angoisse"*, "yürek darlığı, iç sıkıntısı, korku, kaygı, içdaralması" anlamlarında çağrışımlar taşır —çn.

sorulardan yana büsbütün sabırsızdır. Bu türden bir soru, "Âdem günâh işlemeseydi ne olurdu?" sorusu hakkında Kierkegaard şunu belirtir: "Masûm insâna böyle bir soru sormak aslâ olamaz, fakat suçlu insân bunu sorduğunda günâha girer; çünkü o, estetik merâkıyla, bizzât kendisinin dünyâya suç getirdiğini, masûmiyeti suç yoluyla yitirdiğini örtbas etmek ister." Kierkegaard, John Calvin'i bu estetik merâka sâhip olanlar arasında saymak durumunda kalacağını muhtemelen bilmiyordu, çünkü Calvin "*si Adam integer stetisset*" (Adem bütün kalmış olsaydı) ne olurdu? sorusu hakkında ciddî bir şekilde konuşmaya hâzırdır. Calvin ile bu karşıtlık, bu bıkkınlık verici sorulardan onları kuşku değil isyân alâmetleri olarak, problemlerin değil günâhların işâretleri olarak ele almak sûretiyle kaçarken Kierkegaard'ın nereye kadar gitmeye hâzırlıklı olduğunu gözler önüne sermeye hizmet eder yalnızca. Bu usûl, günâh ve ürperti nosyonlarının özgül olarak dînsel içeriği söz konusu olduğu ölçüde bomboş bir anlaşılmazlık duvarına tosladığımız anlamına gelir. Geriye kalan, insânlık durumunun ayrılmaz bir parçası olarak ürpertiye ilişkin bir analizdir. Bu analizden ne anlamak durumundayız?

Güçlük şurada yatar ki, Kierkegaard ürpertiyi son derece özgül bir duygu olarak almaktan aslında fazlasıyla genel bir şey olarak almaya doğru yürür. Kimi zaman ürperti, tüm diğer duygulara keskin bir şekilde karşıttır; kimi zaman da tüm diğer duygular, ürperti formları olarak anlaşılma tehlikesine düşerler. Vurgulanacak olan ürpertinin ağırlığı olduğunda, ilk durum söz konusu olur; ürpertinin her yerde hâzır ve nâzırlığı vurgulanacağında ise ikincisi. Böylelikle, Kierkegaard hiç akılalır olmayan bir şekilde bize, çocuklarda ürpertinin "bir macera arayışı, olağanüstü olana, esrarengiz olana duyulan bir susuzluk" formunda bulunduğu haberini verir. Ürpertinin her yerde hâzır ve nâzır bulunmasının sebepleri belki de iki yönlüdür. Her şeyden önce, Kierkegaard, insân hayâtının tam merkezinde yer alan belli yönler ile ürperti arasında zorunlu bir bağlantı tesîs etmek ister. Özgürlük ve imkân zorunlu olarak ürpertiyi içerirler ve özgürlük ve imkân insân varoluşunun zorunlu yönleridir. Bu yüzden Kierkegaard'ı,

içerisinde insânların tüm fiilî deneyimlerinin barınacağı *a priori* bir çerçeve çatar buluruz. Kendi sıfatıyla bu girişimde hiç de kötü bir şey yoktur; yalnız şu var ki, Kierkegaardcı çerçeve, râhatsız edici ve yanlış yönlendirici ölçülerde dar bir çerçevedir.

Kierkegaard'ın ne yapmakta olduğunu, onun görüşünü Hume'un görüşünün karşısına koyarak kısmen ortaya serebiliriz: "Bir insân neşeli bir yaradılışa sâhipse, iş için ya da ortaklık için ya da herhangi bir türden eğlence için uygundur; o doğal olarak kendini bunlara verir ve dîn min düşünmez. Melankolik ve hüzünlü ise, durmadan kara kara görülmez dünyânın korkunçluklarını düşünmekten ve kendini daha da derin kederlere batırmaktan başka hiçbir şey yapmaz." Hume da, Kierkegaard gibi, dîni kavrayışla (*apprehension*) bağlar. Fakat Hume dîni tikel bir zihin çerçevesiyle bağlamak isterken, Kierkegaard bu zihin çerçevesinin her tarafa sinmişliğini göstermek ister. Hume için mutlu normu oluşturan bu dünyânın işlerine duyulan neşe dolu ilgi, Kierkegaard için insânların kendi ürpertilerini kendilerinden gizlemek için kalkıştıkları umutsuz bir girişimdir. Bir maske, bir sûret değiştirme, bir kaçıştır.

Kierkegaard ile Hume arasındaki meseleyi nasıl hâlledebilirdik? Bu, kesinlikle düpedüz empirik bir konu değildir. İhtiyâc duyacağımız şey, bir yanda psikolojik gerçeklikler ile diğer yanda salt akılsallaştırma, -mış gibi yapmalar ve sûret değiştirmeler arasında ayrım yapmak için sağlam bir kriterdir. Ve bu, şimdiye kadar doyurucu bir şekilde hiç gerçekleştirilmemiş kavramsal bir araştırmayı gerektirir. Bizi Kierkegaard'ın kavramsal psikolojisi hakkında kuşku içerisinde bırakan da, açıkça koyulmuş herhangi bir kriterden ziyâde, böyle bir araştırmanın yokluğudur. Kierkegaard, iç deneyimlerimizi karakterize etmek için zorunlu kavramlara ilişkin *a priori* bir açıklama ile kendi şahsî deneyimini kayda geçirme arasında huzûrsuz bir şekilde askıda kalır. Kierkegaard'ın açıklamasının zaafı, bunların birinden birine yeterince girememizdir. Kierkegaard'ın kişisel hayâtı, açık olan imkânlara ilişkin hissiyâtını saçma sapan bir şekilde sınırladı; Kierkegaard insân

hayâtının büyük bir kısmı hakkında derin bir şekilde câhildir. Onun kendi sıfatıyla insânlıktan söz etme isteği, kıpır kıpır bir kişisel resital olabilecek şeyin üzerine zorakî bir soyutlama havası çöktürür; tuttuğu *Günlükler*'in çoğu kez yayınlanmış eserlerinden daha aydınlatıcı olması rastlantı değildir. Fakat Kierkegaard otobiografinin Skûlla'sı ile *a priori* genelleştirmenin Kharûbdis'i* arasında hemen hemen kaybolup gitmiş ise de, aynı zamanda kuvvetinin bir kısmını tam burada toplar. Çünkü o, hem dramatik olan hem de "Herkes"i ilgilendiren bir anlatı sunar. Özellikle tek tek örneklerle ilgilendiğinde, en azından hem bir amaç yoğunluğu hem de psikolojik bir içgörü yeteneği telkîn eder. Kierkegaard'ın, benim ileri sürdüğüm şekliyle, sistematik düşünce karşısındaki tutumu bakımından iki yüzü vardır. Bireysel duruma harcadığı dikkat, Kierkegaard'ı takîbçilerinden bazılarının hemen içerisine düştüğü mümkün bir bayağılıktan kurtarır. Dolayısıyla, Kierkegaard'ın temalarının bayağılaştırılmasını ve sahici kullanımını sırasıyla incelemek için vakit harcamaya değer. İkincisinin esâslı bir örneği Heidegger'dir; ilkine göz atmak için ise, sâdece Karl Jaspers'e dönmek durumundayız.

Jaspers'in Kullandığı Kierkegaard

KIERKEGAARD'IN metafizik sistem-inşâsına saldırmak için kullandığı kavramlar sonunda onu kökünü kazımaya çalıştığı kötülüklerin ağına düşürdüyse, Kierkegaard, en azından, istemeyerek kendi kendisinin ya da daha doğrusu Hegel'in kavramlarının kurbânı oldu. Fakat Karl Jaspers (1883-[1969]) ile

* Skûlla ile Kharûbdis, Grek mitologyasında İtalya ile Sicilya arasındaki Messina Boğazı'nın iki yakasındaki kayalıklarda oturduğu düşünülen iki canavardır. Batı dillerinde kullanılan "Skûlla ile Kharûbdis arasında kalmak" mecâzı, iki yönlü çıkmaza düşmek anlamında "kırk katırdan ya da kırk satırdan birini seçmek"le eşdeğerdir.

birlikte, Kierkegaard'ın kavramları tamâmen bilinçli bir şekilde Kierkegaard'a yabancı girişimlerin hizmetine sokuldu. Çünkü Jaspers'in Kierkegaard'a olan ilgisi, Kierkegaard'ın hiçbir zaman ilgilenmediği türden problemleri çözmeye çalışmaktan doğdu. Jaspers, psikiatrik râhatsızlıkları sınıflandırırken bunları hayâta karşı temel tutumlarla bağıntılamaya başlayan ve bununla eşzamanlı olarak da zamanın felsefesinin bu tür tutumlara ilişkin görüşü olarak aldığı şeyden —ve aynı zamanda bilimsel psikologun zihinsel râhatsızlığa ve normal kişiliğe karşı takındığı tutum olarak aldığı şeyden— tatmîn olmamaya başlayan bir tıbbî psikoloji pratisyeniydi. Jaspers, felsefeyi, evrenin nesnel bir açıklamasını verme kaygısı taşıyan, şu ya da bu *Weltanschauung*'un* akılsallığının tüm diğerlerine karşı aklanmasıyla meşgul ve dolayısıyla tüm sorunların sâf aklın tezgahında hâlledilebileceği görüşüne bağlanmış bir şey olarak görüyordu. Psikolojiyi ise, normal olsun ya da râhatsızlık içersin farklı kişilik tiplerinin kökeninin bütünüyle determinist, nedensel açıklamasını verme kaygısı taşıyan bir şey olarak görüyordu. Bu her iki açıklama da bir ve aynı ihmâli paylaşır ve her ikisi de aynı Kierkegaardcı düzeltmeyi gerektirir. Her ikisinin de ihmâl ettiği şey, temel seçimdir. Farklı dünyâ görüşleri arasında seçim yapmak durumunda olan biziz, yoksa bu seçimi bizim yerimize akıl yapmaz. Dahası, bilimsel psikiatrinin gözönünde bulundurabileceği tek şey olan, bir insânın fiilen olduğu şekliyle kişiliği hakkındaki inceleme, o insânın başka ne hâle gelebileceğini ihmâl eder ve aynı zamanda o insân için başka imkânlar karşısında tek bir imkânı gerçekleştiren temel seçimleri de ihmâl eder. Dolayısıyla Jaspers, empirik 'zât'ın (*self*) gerisinde, duruşu özsel olarak Kierkegaardcı olan bir hakikî 'zât' (*self*) tasarlar. Bu otantik 'zât', bizim için, Jaspers'in sınır-duruşlar diye, korku, suçluluk, ölüm şuuru anları diye adlandırdığı şeyde açığa vurulur. Çünkü bu anlar, bizi seçimin zorunluluğunun bilincine varmaya zorlarlar. Buraya kadar, bu

* *Weltanschauung*: Dünyâgörüşü —çn.

gelişim Kierkegaard'ınkine çok da benzemez değildir. Fakat bu noktadan itibâren, Kierkegaard'ın düşüncesi yalnızca yeni kullanımlara sokulmakla kalmaz. Daha ziyâde, Kierkegaard'a hâlâ sözlü haraçlar ödenirken, Kierkegaard'ın nefret ettiği her şey dönüp geri gelir.

Çünkü Jaspers'in hem bilim hem de rasyonalist metafizik karşısındaki tutumu Kierkegaard'ınkinden gerçekten de tamâmen farklıdır. Kierkegaard'ın sisteme ilişkin sahici güvensizliği, her düşünceyi zorunlu bir şekilde fragmenter ve tamâmlanmamış olarak görmesine yol açar. Jaspers ise, felsefenin varlık olmak bakımından varlığı kavrama girişimi olabileceğine, "kapsayıcı" olabileceğine inanır. O, adıyla sanıyla "sistem" diye yalvarıp yakarırken, sistematik diye adlandırılmayı umursamaz. Positivism hatâlıdır, çünkü doğa biliminin her şeyi içerdiğini düşünür. İdealism de *Geist*'ın† alanı hakkında aynı ölçüde totaliter iddiâlarda bulunur. Fakat her biri kendi görüşünün sâdece hakikatin bir parçası olduğunu bir kabûl edecek olsun, işte o zaman daha geniş bir sentez içerisinde hepsine yer olur. Hiçbir felsefî görüş, nihâî ve tek olma iddiâsında bulunmadıkça yanlış değildir. Kierkegaard'ın keyfî, kritersiz seçimi yerleştirdiği bu noktada, Jaspers bütün felsefe târihinin ilgilendiği nesnel bir aşkın (*transcendent*) gerçeklik kavramını yeniden içeriye buyur eder. Bu gerçeklik hakkında Jaspers'in söyleyecek neyi var? Söyleyeceği şeyin baskın kriteri diğer filozoflar —fakat kesinlikle tüm diğer filozoflar değil— arasındaki uzlaşım olarak görünür. Felsefe târihi hakkında son derece seçici bir bakıştır Jaspers'inki. Şu ana kadar Kierkegaard tamâmen geride kalmıştır. "Otantik zât" ("*authentik self*"), kendisinin seçim edimleriyle tanımlanmaz; onun görevi, salt empirik-olanın ötesindeki bir gerçekliğin işâretlerini yorumlamaktır. Buradaki anahtar terimlerden ikisi, "haberleşme" ("*communication*") ve "aşkınlık"tır ("*transendence*"); bunlardan ilki, başka insânların var olduğunun bir farkındalığını belirtir, ikincisi ise Tanrı için

† *Geist*: Tin. Hegel'in felsefesinin dayandığı temel manevî ve kavramsal ilke —çn.

kullanılan bir takma ad olarak görünür. Jaspers'in kendisi bir Protestan'dır, fakat aşkın-olan (*thetranscendent*) hakkında çizdiği karakterizasyon, Platonculuk, Yahûdîlik ve Hristiyanlık arasında belirsiz-anlamlı kalacak kadar geneldir. Ama yine de bu noktada itirâf edilmesi gerekir ki, berrak olan herhangi bir Jaspers açıklaması tam da bu sebepten ötürü zorunlu olarak sadâkatsizdir. Jaspers'in düşüncesinin büyük bir kısmı, şifresinin bütünüyle çözülmesine direnen tumturaklı bir Almancayla yazıldığı için, benim burada indirgediğim türden sofuca terânelere indirgenemez. Üstelik, Jaspers, felsefenin nihâî olarak antinomilerde, rakîb görüşlerin birbirine muhâlif karşıtlıklarında kendisini ifâde etmek zorunda olduğuna açık bir şekilde inanır. O, tam da Nietzsche'nin düşüncesinin çelişik niteliklerinden dolayı Nietzsche hayrânıdır. Diğer varoluşçu filozoflar gibi, düşüncenin formal yönleri konusunda aşırı ölçüde ihmâlkârdır (burada Kierkegaard'ın kendisi sınırlı bir ölçüde bir istisnâdır; Kierkegaard, Trendelenburg'un* Aristotelesçi mantık uyarlamasının yaman bir öğrencisiydi) ve bu yüzden de bir sistem içerisine çelişkiyi buyur etmenin her türlü lâfa icâzet vermek olduğunun ayırdına varmaz. Belki de kısmen bu sebeplerden dolayıdır ki, Jaspers'in kültürel çözümlerinin içeriği bu kadar boştur. Jaspers, ortalama, bilimselci bir zihin çerçevesinin Batı'yı baştan sona istîlâ ettiğini görür; çözüm, dış toplumsal dünyânın reddettiği hakikatleri içsel olarak özümsemiş olan tinsel bir aristokrasidir. Fakat *bu* içselliğin içeriği nedir? Kierkegaard'ın saklı îmânı tüm husûsiyetini yitirir. Kierkegaard'da bile, Tanrı huzûrunda olma duygusunun ne'den ibâret olduğunu kavramak zordur. Fakat bu duyguyu

---

* Trendelenburg, Friedrich Adolf (1802-1872): Alman düşünür ve filolog. Aristotelesçi düşüncelerden hareketle Kant'ın ve Hegel'in takîpçilerine yönelttiği eleştirilerle tanınmıştır. Aristoteles'in *Peri psûkhe* (*Rûh'a Dâir*) başlıklı eserinin Almanca kritik bir edisyonunu da hazırlayan Trandelenburg'un eserleri arasında şunlar sayılabilir: *Elementa Logices Aristotelicae* (1836; *Aristoteles'in Mantık'ının Ögeleri*), *Die logische Frage in Hegels System* (1843; *Hegel'in Sisteminde Mantık Sorunu*), *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik* (1860; *Etik Temelinde Doğal Hak*) —çn.

dünyevîleştirmeye ve genelleştirmeye çalışmak, onu buharlaşarak uçup gitmiş görmektir. Kierkegaard'da, hele özellikle bizzât Hristiyanlar değilsek çözümdeki nihâî içerik yokluğundan kuşku duyabiliriz; Jaspers'te ise içerik yokluğu herkesin göreceği şekilde ortadadır.

Heidegger'in Fenomenolojiye olan Borcu

JASPERS Kierkegaard'ı bayağılaştırıyorsa, Heidegger de Kierkegaard'ı hâlis bir şekilde kullanır. Fakat Kierkegaard Heidegger'in kaynaklarından yalnızca biri olduğu için buradan başlayamayız. Yalnızca Heidegger'in Husserl'in fenomenolojisine ilişkin eleştirisiyle başlayabiliriz. Fenomenolojinin kökleri Franz Brentano'nun (1838-1916) eserlerinde bulunur. Brentano, Britanya empirisistlerinden kaynaklanan çağrışımcı psikolojinin ve daha da özel olarak zihinsel hayâtın mekanik bir şekilde çağrıştırılan tek tek bireysel şeylerden (Lockeçu ideler, Humecu izlenimler ve ideler) ibâret olduğu görüşünün bir eleştirmeniydi. Locke ya da Hume için bir sav idelerin bir yanyana getirilmesidir; bir duygu (*emotion*) bir iç olaydır ("Tutkular original varoluşlardır" diye yazıyordu Hume); irâde etme ise içsel bir izlenimdir. Brentano'ya göre bu, zihinsel hayâtın belirleyici bir bileşenini, onun *intentionalite*'sini* ihmâl eder. Yargı verme, şöyle ve şöyle olan şey hakkında yargı vermedir. Bir ideye yönelik olarak bir tavır takınmadır. İdeler dâimâ bizzât birşeyin ideleridir. Duygular birşeye yönelik duygulardır. Bu birşeyi, Brentano, skolastik "*intentio*"† sözcüğünü ödünç alıp,

---

* *intentionality*: yönelimsellik, bir şeye doğru yönelmişlik hâli. Burada zihnin idelerinin kendi üzerlerine kapanmış olmayıp, hep kendisine yöneldikleri, hakkında oldukları birşeyi içerdikleri kastedilmektedir —çn.

† *intentio*: atfetme, yükleme, bir şeye ya da bir kimseye yönelik ithâmda bulunma. Bu sözcüğün ve türevlerinin felsefî anlam yüküne ve Latince kullanımdaki çeşitli çağrışımlarına teknik açıdan bir zorlama ögesi

"intentional nesne" diye adlandırır. Brentano'nun meseleyi koyma tarzı, empirisistlerin çizdiği zihinsel dünyâ karakterizasyonunu kabûl etmekte olduğunu, fakat hem empirisistlerin girdiler kataloguna eklemeler yapıp (ideler zihinsel hayâtın biricik nihâî bileşenleri değillerdir, yargılar da vardır) hem de onların idelerin özgülükleri hakkındaki görüşünü genişletmekte olduğunu telkîn eder. Fakat aslında zihinsel durumlara yapılan *intentionalite* atfı, geleneksel empirisist pozisyondan çok daha kökten bir kopuşun işâretidir.

İnançlar, duygular, ârzûlar sâdece vuku bulan ya da bulmayan iç olaylar değildirler. Onların nesneleri vardır ve onlar anlaşılabilir bir ardışıklığın parçasıdırlar; bu ardışıklık içerisindeki bağlantılar, hep yanyana düşmekten doğan bağlantılar değil, fakat kuralların ve kavramların, sebeplerin ve de amaçların bağlantılarıdır. ("Seni buna inanmaya götüren nedir?", "Onunla niçin dargınsın?" ve "Bunu ne için istiyorsun?" soruları nedensel cevaplar gerektirmezler.) İnançlar, duygular (*emotions*) ve ârzûlar çok farklı türden kavramsal îzâhlar gerektirseler de, mevcûd olmaları mümkün ama mevcûd olma ihtiyâcında olmayan nesnelere yönelmiş, kısmen adların ve betimlerin içsel kullanımı yoluyla tanımlanmış olmaları onların hepsi için ortaktır. İnanç yanlış bir şekilde mevcûd saydığım birşey hakkında olabilir; duygu, hakkında yanlış bilgilendirildiğim bir olayla ilgili olabilir; ârzû nesnenin karakteri hakkındaki yanlış bir inanca dayanabilir. Fakat herbir durumda, inancı bir inanç, duyguyu bir duygu, ârzûyu bir ârzû saymak için, bir nesne olarak tasavvur edilmek zorunda olan birşey vardır ve işte bu, Brentano'nun "*intentional* nesne"den anladığı şeydir. (Burada "*intentional*"* sözcüğünün sıradan İngilizce kullanımıyla hiçbir alâka yoktur.)

Brentano'nun merkezî ilgisi, yargı vermenin, inanmanın ve benzeri şeylerin karakterini soruşturmaktı. O, bu yüzden

---

katmamak için, ilgili sözcükler metin içerisinde orijinal olarak verilmiştir —çn.

*Sıradan İngilizce kullanımında "*intentional*", niyete dayalı, maksadlı, kasdî, bile isteye vb. anlamlarına gelir.—çn.

kavramsal soruşturmalara angaje oldu ve daha sonraki fenomenolojik yazılar Wittgenstein ve Ryle gibi filozofların kullandığı kavramsal analiz yöntemlerine çoğu kez yakın düşer. Fakat Brentano'nun ikinci teması, fenomenolojiyi tüm kavramsal analizden ayırır. Çünkü hem Wittgenstein hem de Ryle özünde anti-Cartesian filozoflardır, buna karşılık Brentano içedönük bilincin içeriklerine özellikle Cartesian bir öncelik vermek ister: burada [içedönük bilinçte] açıklığa ve kesinliğe, *Evidenz*'e sâhip oluruz. Bu yüzden, dış dünyâ üzerine yargı vermemiz hakkında kuşku içerisinde olabiliriz, fakat kendi iç 'zât'larımız (*self*) hakkında yargı veriyorken hiçbir kuşku duyamayız.

Edmond Husserl (1858-1938) Brentano'nun ana temalarından her ikisini de geliştirdi. Erken dönem yazılarında, Husserl, matematikteki psikolojizme karşı argumanlar ileri sürdü; daha sonrasında ise, "özlerin bilimi" hakkında tamâmen olgunluğa erişmiş bir açıklama geliştirdi. Husserl'in mantıksal soruşturmaları hem kılıkırkyarıcılık hem de genellik bakımından Brentano'nun ötesine geçer. Fakat Husserl, Brentano'nun merkezî pozisyonlarının her ikisini alıkoyar ve *Evidenz*'e yapılan başvuru, vârisini Husserl'in son yıllarının "transcendental fenomenoloji"sinde bulur. Çünkü erken dönem Husserl için fenomenoloji kendisini varoluşsal savlamaya bağlamaz. Bu fenomenoloji, varoluşları değil özleri; nesneleri değil kavramları açıklar. O, herhangi bir şeyin şöyle şöyle bir türden olacaksa ne gibi bir şey olacağını söyler, fakat bu türden herhangi bir varlığın var olup olmadığı hakkında suskun kalır. Geç dönem Husserl'de, bilincin *intentional* edimleri ve nesneleri tam da oldukları şeyler ise, bilincin ne olmak zorunda olduğunu söyleme girişimi bulunmaktadır. Descartes'ın *Cogito* ile koyulduğu yolda yeni bir başlangıç yapma girişimi söz konusudur. Husserl'in erken dönem fenomenolojisi, onu zâten, nesnelerin özünün bilinç "için" nesneler olmak, zihin durumlarına korrelativ olmak olduğu öğretisine götürmüştü. Sonunda Husserl, dolayımsız deneyim olmayan her şeye bilincin *intentional* nesneleri olan anlamlar tarafından kurulmuş gözüyle bakmaya vardı. İşte bu yüzden,

Brentano'nun *intentionalite* öğretisi son derece *antisolipsistik* [tekbenciliğe karşıt] iken, Husserlci uyarlama giderek artan bir şekilde *solipsistik* [tekbenci] ya da en azından Kantçı bir uyarlamadır, ki burada bilinç algılanan dünyâyı bir şekilde ortaya koyar.

Brentano ve Husserl hakkındaki bu son derece eksik ve çarpık açıklama, Heidegger'in hem Husserl'den alıp kabûlettiklerinden hem de Husserl'de eleştirdiklerinden dolayı, herhangi bir Heidegger tartışması için zorunlu bir girizgâhtır. Heidegger, Husserl'in ve Descartes'ın koyduğu soruların gerisine gitmeye çalışarak yola koyulur. Onlar şunu sormuşlardı: "Bilinç nasıl olup da bilincin dışındaki bir dünyâyı bilmeye başlayabilir?" Husserl, bilinçli zihin durumlarının soruşturulmasının ve dünyâ-içerisinde-bilinç'in soruşturulmasının başka başka şeyler oldukları sanki açıkmış gibi davranmıştı. Fakat bu dualismin [ikicilik'in] sebebi ne? Bizi dualistler kılan ne? "Ben neyi bilebilirim?" sorusunu koyan bu "Ben" de ne? ve onun bu soruyu koyabilmesi için onun hakikati ne olmak zorunda? Heidegger'in görüşünde, Descartes yeni bir başlangıç yapma iddiâsında bulunduğu ve Husserl fenomenolojinin önvarsayımsız olduğunu iddiâ ettiği hâlde, bu her iki adam da kendilerinin zihin ve madde, bilinç ve dünyâ dualismine keşif yoluyla ulaşmaktan ziyâde ta en baştan beri kesin gözüyle bakarlar. Heidegger'in *authentik* olarak ilksel olan şeyden hareketle sahici bir başlangıç yapma girişimi, onu yeni bir felsefî vokabuler uydurmaya ve bu vokabulerin daha evvelki teorizasyonun bulaşıcı etkisine marûz kalmadığını iddiâ etmeye götürür. Bu yüzden, Heidegger, Cartesian soruyu soran "Ben"e ad verirken, onu en ilksel tarzında dünyâ-içerisinde-olma diye, *Dasein* diye, harfiharfine "orada olma" diye adlandırır. Dünyâ-içerisinde-olma'nın tarzı nedir? O, şeylere yönelik genel bir harekettir, nesnelerin eriminin ötesine varmadır. *İntentionalite* her farkındalığın karakteristiğini oluşturur. Fakat dünyâyı kavrama tarzı —ki bilgidir—, içerisinde adım adım kavramlar inşâ ettiğimiz daha genelleşmiş bir şeylerin-ötesini-kavramadan daha az temeldir. *Dasein*'dan, insân varoluşundan

sonra, bir kullanıma sâhip olarak, âletler olarak, araçlar olarak kavranan şeylerin kavramı, yanî ele yatan şeyler gelir. Bundan sonra, kullanıma direnen, amaçlarımıza hizmet edemeyecek olan şeylerle karşılaşırız. İşte böylelikle kategorilerimizi inşa ederiz.

Bu yüzden sâdece tek biri değil, iki felsefî gelenek de sâhiplenilmemek durumundadır; hatâ, yalnızca bilinçle başlamak ve dünyâya varmak değildir; fakat *Dasein*'ın ilksel gerçekliğini, neden ve töz kavramları gibi, şeylerin dünyâsına uyguladığımız türevsel kavramlar aracılığıyla sınamak ve ele geçirmek de hatâdır. *Dasein*'ı dünyâ-içerisinde-olma olarak kavrarız ya da hiç kavramayız. Fakat Cartesian dualism karşısındaki bu zafer lafzî olmaktan daha fazla bir anlam taşır mı? Heidegger'in *Sein und Zeit* [*Varlık ve Zaman*] adlı eserindeki (ki onu okumayanların genel olarak câiz gördüklerinden çok daha iyi bir kitaptır) büyük güçlük şudur: güvenilirliği belkili olan geleneksel felsefî terminoloji kavrayışı, eski bir probleme getirilen bir çözümün yerini tutacak yeni bir sözcüğün îcâdına haddinden fazla izin verir (bu yeni sözcük, çoğu kez, tirelemeyle ayırılmış tek heceli sözcüklerin bir terkîbidir ve bu yüzden de tek bir darbede hem metafizikçiye özgü sofistikasyon izlenimi hem de anaokuluna özgü çocuksu basîtlikler izlenimi uyandırır). Peki o hâlde, Heidegger'in anahtar sözcüğünü alırsak, *Dasein* nedir? Bu noktada, Heidegger, Kierkegaard okumasını ve aynı zamanda başka Hristiyan yazarlara ilişkin okumasını, özellikle de Augustinus okumasını işin içine sokar.

Sein und Zeit'*ta* Dasein *Analizi*

"DASEIN IST SORGE." *Dasein*, tasadır, kaygıdır. (*Sorge*, Latin dilindeki *Cura*'nın bir çevirisidir.) O, ...-den kaygılanmaktır. Fakat kaygımızı karakterize eden şey, bizim sonluluğumuzdur ve zamanın ân-be-ân geçip gidişi içerisinde varlığımızın tükenip bitme tarzıdır. Bununla birlikte, sâdece şimdiki ân için

varolmayız. İnsân varoluşu geleceğe doğru açıktır. İmkânla yüzyüze geliriz ve *Angst* ile dolarız. İşte burada Heidegger, Kierkegaard'ın ürperti analizini sıkı bir şekilde takîbeder. *Angst*'tan ancak şu yolla kaçınabilirim: "İnsân"ın (*The One*)* (gayr-i şahsîliği ifâde etmek için, "ben şöyle şöyle yaparım"ın yerine günlük kullanımdaki "insân şöyle şöyle yapar" deyişinden hareketle Heidegger'in dolaşıma soktuğu yeni bir terimdir bu) insânî anonimliğinin en aşağı seviyesine geri çekilmek yoluyla; gelecekteki gerçekliği içerisinde kendi varoluşuma eşlik etmek yoluyla değil, fakat kendimi başka birimler yanında bir birim olarak gözönüne getirmek yoluyla. *Angst*'ı ancak şu yolla aşabilirim: bütünlüğü içerisinde varoluşumla yüzyüze gelmek yoluyla ve insân varoluşu için bu, imkânın sınırı olarak kendi ölümüm olgusuyla yüzyüze gelmektir. Hem vicdân hem de suçluluk burada kendi rollerini oynarlar, çünkü vicdân ne olabilir olduğumu ve suçluluk da ne olabildiğimi bana bildirir. Dâimâ öleceğini bilen biri olarak yaşamak yolu dışında, sâhte, bezgin ve tükenmiş bir varoluştan kaçamam. Dolayısıyla, "insân"ın sâhte varoluşu ile sahici varoluş arasında verilecek bir karârla karşı karşıya kalırım. Heidegger'in *Dasein* açıklaması, *Ürperti Kavramı*'nın ve *Ya / Ya da*'nın bir harmanıdır. Biz artık hakikatin anahtarı olarak seçimle değil, içerisinde seçimin de kendi yerini aldığı sistematik ve sebeplere dayandırılmış bir ontologyayla —ya da en azından böyle bir ontologyaya öndeyişle— yüzyüzeyiz. Bu ontologya, *Ürperti Kavramı*'nın ontologyasıdır —Tanrı dışında. Heidegger Tanrı'nın varolduğunu açık bir şekilde reddeder değildir. Sâdece Tanrı yoktur, o kadar. Bizzât Heidegger, kendisinin bir atheist olduğu telkînini infiâl içerisinde inkâr

---

* *Das Man*: Bizim dilimiz, bu kavramı, çoğu kez çevirilerinde karşılaştığımız "Herkes" ya da "Onlar" gibi terimlerden çok "İnsân" terimiyle ifâde eder. Çünkü bizim dilimiz, genel bir başlık altına gayr-i şahsî bu sığınmayı, "onlar şöyle şöyle yapmaz" ya da "herkes şöyle şöyle yapar" şeklinde değil, "insân şöyle şöyle yapar" ya da "insân bunu yapmaz" şeklinde ifâde eder. Bu ifâde içerisindeki kullanımıyla "İnsân" terimi, Heidegger'in "*Das Man*" teriminin hem anlam hem kavram hem kullanım hem de içerik bakımından eşdeğeridir —çn.

etmiştir. Gelgelelim, Augustinus'tan ve Kierkegaard'dan alınan kavramların tümü dünyevîleştirilir ve bu dünyevîleştirmeyle Heidegger Kierkegaard'ın teologyasının yarattığı problemlerden kendisini kurtarır. Bununla birlikte, Heidegger hem Husserl'den hem de Kierkegaard'dan mîrâs aldığı problemlerden kendisini kurtaramayacaktır.

Bu problemlerden ilki, Heidegger'in insânının yalnızlığıdır. Benim dünyâm içerisinde başka insânların varoluşu kesinlikle kabûl edilir; fakat başkalarının varoluşunun *Dasein* kavramı'na temas etmesine izin verilmez. Ama yine de nihâî bir şekilde insânî varoluş toplumsaldır. Biz, kendimizi başka insânların sağladığı ayna-imgesinden öğreniriz. Îcâdetmediğimiz, fakat öğrenmek durumunda olduğumuz bir dil kullanımına gireriz. Heidegger'in dil teorisi bununla tutarsız değildir; içerisinde bir suskunluğun söylenen bir söz kadar anlamlı olabileceği karşılıklı anlama bağlamı üzerinde önemle durur Heidegger. Fakat sahici ve sâhte varoluş arasındaki ayrıma başka bireylerle ilişkiden hiçbir şey girmez. Ve bu da, sahici varoluşun içeriğinin ne olduğunu anlamayı fazlasıyla güçleştirir. Bu kavram, Kierkegaard'ın içsellik kavramının boş olduğu tarzda boştur. Sahici varoluşu seçme yönündeki tutkulu buyruğun bu nosyonun boşluğuyla bağlanıp birleştirilmesi, Heideggerci'den alınacak en azından seçilen ve ölüm üzerine kara kara düşünmeyi gerektiren herhangi bir türden yönergeye bizi hâzır kılmalıdır. Heidegger'in kısa bir dönem bir Nazi olduğuna şaşırmamalıyız, *Sein und Zeit*'taki herhangi bir şey Nasyonal Sosyalizme götürdüğü için değil, fakat *Sein und Zeit*'taki hiçbir şey Nasyonal Sosyalizmi veya herhangi bir başka irrasyonalizmi eleştirecek bir duruş noktası veremeyecek olduğu için.

İkincisi, mantıksal ve anthropolojik olarak ilksel nosyon kavramı, Husserl'in dualismi kadar felsefî sayıltıyla yüklüdür. Brentano'nun iç algıya verdiği öncelik, Heidegger'in *Dasein*'a verdiği önceliğin atasıdır. Heidegger, niçin bazı kavramların ilksel ve niçin başka bazılarının ikincil ve türevsel olduklarını hiçbir zaman açık kılmaz. Eğer o, ilksel kavramların olgu

bakımından ilk kez (çocuklar olarak ya da ilkel toplumların üyeleri olarak) kazandığımız kavramlar olduklarını iddiâ ediyorsa, olgular bakımından basîtçe hatâlı görünür. Eğer ilk kez kendi ilksel kavramlarının kazanılmış olmak *zorunda* olduğunu iddiâ ediyorsa, Heidegger'in iddiâsı yalnızca olguların ışığında tuhaf olmakla kalmaz (çünkü nasıl olur da olmayan şey zorunlu olabilir?), Heidegger kendi iddiâsı için hiçbir arguman da veremez. Aslında, *Sein und Zeit* nisbeten pek az arguman içerir.

Daha da kötüsü, kuşkusuz, Heidegger'in insân hayâtı açıklamasının, boş olmadığı yerlerde, saydam bir şekilde yanlış olmasıdır. Kierkegaard, zâten ürperti nosyonunu genelleştirip yakalanması güç bir şey hâline sokmuştu; Heideggerci *Angst* ise büsbütün kaçıp gider. Ve Heidegger Sartre tarafından bütünüyle yeni kullanımlara koşulmamış olsaydı, Heidegger'in önemi ne ise o olmazdı. Bundan dolayı, şimdi Sartre'a dönmeliyiz. Fakat Sartre'ı anlamak için, Sartre'ı, anlatmakta olduğumuz bütünsel târih içerisine yerleştirmeliyiz.

Sartre'ın Ontologyası

JEAN-PAUL SARTRE, savaşlar arasında Fransız akademik felsefesine pek kötü bir şekilde damgasını vuran Brunschvigci idealismin* ve Bergsoncu uğraşların bulanık durgun sularında eğitildi. Sartre'ın ardarda Heidegger ve Hegel okumaları, Merleau-Ponty gibi fenomenoloji yazarlarının etkisiyle birlikte, ona bir dizi serüven için malzeme sağladı; bu serüvenlerin her birinde, Sartre, daha evvelki bir varoluşçu temayı yeniden ortaya atar, fakat o temayı dönüştürecek türden yeni bir bağlam içerisinde. Sartre, temel ontologyasını Heidegger'den alır. Dünyâ, iki varlık türüne bölünür: "*être-en-soi*" (harfiharfine,

* Matematik yargıyı insan düşüncesinin en yüksek biçimi sayan idealist Fransız filozofu Léon Brunschvicg'in (1869-1944) öğretisi —çn.

"kendinde-varlık") ve "*être-pour-soi*" (harfiharfine, "kendisi-için-varlık"). Bunlardan ilki, şeylerin varlığıdır, ikincisi ise insânların. Şeyler basîtçe vardırlar; kendilerinde tamdırlar. İnsân varlıkları ise tam değildirler; onlar geleceğe, henüz gerçekleştirilmemiş bir geleceğe doğru açıktırlar. Bu geleceğin boşluğu, fâilin seçimleri tarafından doldurulmalıdır. Geleceğinin boşluğuyla karşıkarşıya gelen fâil, yalnızca Heideggerci kaygıları değil, fakat elementer bulantıyı da hisseder. Fakat Heidegger'den farklılık, bundan daha derindir.

Sartre'ın ilk romanı *La Nausée*'de [*Bulantı*] romanın kahramânı Antoine Roquentin varoluşun bütünsel anlamsızlığıyla karşıkarşıya kalır. Bu anlamsızlık, şeylerin salt var olmalarından ibârettir; şeyler, oldukları gibi olmalarının hiçbir yeter sebebine sâhip değillerdir. Onlar olumsaldırlar. Saçmadırlar. Eğer varoluştan anlam çıkarmaya çalışırsak, zorunlu olarak yanlışa düşeriz. Hiçbir zaman varolmamış olabilen bir tutarlılığı dayatan geçmiş hakkında hikâyeler anlatırız. O hâlde, hayâta anlam ve tutarlılık (ve onunla birlikte belki de özdeğer <*dignity*>) kazandırmanın hiçbir yolu yok mudur? Roquentin'in yerel galerilerde portrelerini gördüğü burjuva ileri gelenleri gibi hayâtlarımızın anlamsızlığından kaçmaya çalışabiliriz. Onlar, insân varoluşunu sanki bu varoluş yekpâre ve belirlenimli imiş gibi göstererek çarpıtırlar; sanki bu, önceden-varolan rolleri doldurma meselesi imiş gibi, zâten belirlenmiş bir özü sâdece dolduran bir varoluş meselesi imiş gibi çarpıtırlar. Fakat insânın özü, insânın varoluşundan önce varolmaz. Varoluş, özden önce gelir. O hâlde, bir yanda umutsuzluktan ve bulantıdan ve öbür yanda yanlışa düşmekten kaçmanın herhangi bir yolu var mıdır? *La Nausée*'de sâdece bir tek ipucu verilir. Ola ki bir sanat eseri, bir şarkı ya da bir kitap, geometrik formların varolduğu gibi varolabilir, olumsallıktan kurtarabilir. Bu imkâna hiçbir açık anlam verilmez ve Sartre'ın ne kasdetmiş olabileceğinin daha da belirginleştirilmesi için *L'Etre et Le Néant*'a [*Varlık ve Yokluk*] dönmek durumundayız. Hayâttaki anlam yokluğunun Sartre'ın atheismiyle bağlantılı olduğu burada açık hâle gelir.

Tanrı nosyonu, kendisiyle-çelişiktir, kendinde-varlığın ve kendisi-için-varlığın imkânsız bir harmanı olan bir varlık nosyonudur. Seçimler yapan ve karârlar veren biri olarak Tanrı "kendisi-için" varolmak zorundadır; tam ve kendine-yeter biri olarak Tanrı "kendinde" varolmak zorundadır. Tanrı, bir kişinin özgürlüğüne ve bir şeyin tamlığına sâhibolmak zorundadır. Bu, Tanrı kavramının hedefe tam isâbet eden bir eleştirisidir. Sartre'ın terminolojisinden kolayca çekip çıkartılarak eski takdîr-i ilâhî problemi olarak koyulabilir: nasıl oluyor da geleneksel Tanrı kavramı şu ithâmdan kaçınabiliyor: nasıl olabilir ki, Tanrı için bazı şeylere henüz karâr verilmemiş olması zorunlu olsun da ve fakat Tanrı için her şeye önceden karâr verilmiş olması da zorunlu olsun. Fakat Sartre, bir tek atheismin hakikatini tesîs etmekle ilgilenmez. O, daha ziyâde, Tanrı kavramının, sâyesinde insân hayâtını ölçüye vurup olumsal ve anlamsız bulduğumuz imkânsız bir kendine-yeterlik ve anlamlılık idealini cisimleştirdiğini göstermek ister. İnsân hayâtı, bir yeter sebep olmaksızın olmak durumundadır, çünkü Tanrı imkânsızdır. Tanrı, insânın boş yere ve umutsuzca olmaya cânattığı şeydir.

Sartre'a göre insân doğasının özsel içeriği, o hâlde, onun henüz belirlenmemiş bir tasarı olduğudur. İnsân doğası, geleceğe doğru açıktır. O, içerikle doldurulmak durumunda olan *intentionalite* formudur. Sartre, aslında, Husserl'in hantal ve Kantçı argumanlarla kalkıştığı adımı atmış, fakat bunu basît savlama yoluyla yapmıştır. Husserl, bilincin *intentional* formunun analizinden bilincin fiiliyâtta nasıl olduğunu veya nasıl olmak zorunda olduğunu söylemeye geçmek istemişti. Sartre ise, *intentional* formun tam da bilincin olduğu şey olduğunu savlar. Sartre, bu hareket noktasını, hem fizyolojik hem de Freudcu duygu (*emotion*) teorilerini eleştirmek için kullanır. Duygular *intentional* oldukları için, onları *intentional* nesnelerini gözönüne getirmek yoluyla açıklamak zorundayız. Onları bir bilinç nesnesi olan birşey'e doğru yönelmiş olarak açıklamak zorundayız. Şunu yapamayız: açıklamamıza ya önceki fizyolojik

koşulları ya da bilinçdışı hâtıraları ve motivleri sokamayız, çünkü bunlar duygular gibi bilinç alanına âid değildirler.

Sartre'ın resmettiği şekliyle insân, o hâlde, mutlak olarak fizyolojik yapısınca belirlenmemiştir. Eylemler, nedenlere sâhip olamazlar, fakat belirlenmemiş seçimlerin netîcesidirler. İnsân davranışında düzenlilikler vardır, çünkü insân davranışının büyük bir bölümü, *La Nausée*'deki burjuva kodamanları gibi sanki boyluboyunca koşturmak durumunda olduğumuz önceden-belirlenmiş kulvarlarmışçasına ele aldığımız rutinleri ve rolleri yaşayıp gitmekten oluşur. Biz, sanki belirlenmişiz gibi davranırız; seçimlerimizi sanki kaçınılmazlarmış gibi sunarız. Böyle yapmakla, hem kendimizi hem de başkalarını aldatmaya çalışırız. Bizler içtenliksizlikten suçluyuz. İçtenliksizliğin her yerde hâzır ve nâzırlığı Sartre'ın dünyâsına musallat olur. Café'de işiyle uğraşan garson bir rol oynamaktadır —garson rolü. Sözde ayartıcısının niyetlerini kendisine itirâf etmeyi reddeden ve yaptıklarını bir dizi eylem olarak değil, bir dizi olup bitme —ki burada herbir episod onun kendi yönünden herhangi bir sorumluluk doğurmaksızın bir sonrakine doğru akar— olarak alan kız da, paradigmatik bir içtenliksizlik örneği olarak sunulur. İçtenliksizlik öylesine geniş bir alana yayılmıştır ki, "*acte gratuit*"* kavramının, yanî içtenliksiz olmayan eylem kavramının içeriğini anlamak güçtür. Gerçekten de, Sartre'ın *L'Age de Raison* (*Akıl Çağı*) başlıklı romanlar dizisinde baş kahramân Mathieu, umutsuz bir belirsiz-anlamlılıkla hakikaten kendisinin olabilecek bir edim imkânı peşinde koşar durur; 1940'ta Almanlara karşı umutsuz bir son direniş içerisinde öldüğünde, Mathieu'nün bunu başarıp başarmadığı açıklıktan yoksun kalır. Ve romandaki bu belirsiz-anlamlılık, kavramın belirsiz-anlamlılığının zorunlu bir sonucu olarak görünür. Çünkü bir yandan, Sartre, içtenliksizliği insân hayâtının lağvedilmesi gereken tamâmen olumsal bir çehresi olarak ele alır görünür; gerçekten de, bizi ondan caydırmayı ister. Fakat bu kavramı

* *acte gratuit*: herhangi bir dışsal nedene yaslanmadan, başıboş bir şekilde, yanî Sartre'ın anladığı anlamda "özgür" bir şekilde gerçekleştirilen eylem —çn.

toplumsal olarak tanınmış ya da tanınabilir herhangi bir rolü yaşama kavramıyla biraraya getirmesi, içtenliksizliği hemen hemen insân hayâtının zorunlu bir çehresi hâline dönüştürür. Ve bu da, *La Nausée*'nin öğretileriyle tamâmen tutarlıdır; eğer insân varoluşunun gerçekliği anlamsız, süreksiz ve tutarsız olmak ise, o hâlde herhangi bir tutarlı hayât ya da eylem tarzı zorunlu olarak bir çarpıtmadır. Eğer bu gerçeklikle karşıkarşıya geldiğimizde zorunlu olarak kaygıya ve bulantıya kapılacaksak, çarpıtmaya geri çekilme, insân hayâtının merkezî ve karakteristik bir çehresi hâline gelecektir. Sartre'ın problemi, tam da bunu kabûl etmeyi istememesidir. Sartre bizi bundan kurtarmak ister. Kurtuluş modeli, Sartre'ın yazılarında ağır ağır ortaya çıkar ve ortaya çıktığında ise Hegel'in ve Kierkegaard'ın büyüleyici bir bileşimi olur.

Sartre'ın İnsân İlişkileri Betimi

HEGEL, bir insânî ilişki modeli veren ilk kişi olarak sahneye çıkar. Sartre, Hegel'in *Tin'in Fenomenolojisi*'ndeki şu sözünü büyük bir ciddiyetle ele alır: "Öz-bilinç, bir başka öz-bilinç için varolduğu ölçüde ve varolduğundan ötürü, kendinde ve kendisi için varolur; yanî o, ancak kabûledilmiş ve tanınmış olmakla vardır." Böylelikle Sartre, Heideggerci insânın yalnızlığından kopar. Dahası, Hegel'den *Fenomenoloji*'nin aynı bölümündeki efendi ve köle dialektiğini alır ve bu dialektiği bir psikoloji kurmak için kullanır —bu psikolojide, insânlar arasındaki aşk dâimâ efendilik-etme ya da efendilik-edilme hâlinde çarpıtılır. Sartre, benim bir özne olmam (kendim için zorunlu olarak olduğum şey) ile benim bir nesne olmam (başkaları için zorunlu olarak olduğum şey) arasında nihâî bir ayrım gördüğü için bunu yapabilir. Sartre, kendisine bakılmış olmak yoluyla bir nesneye dönüştürülmenin ne olduğuna ilişkin büyüleyici bir fenomenolojik analiz yapar. Eğer ben başka birini bakışımın bir nesnesi

kılarsam, onu, zorunlulukla, şu anda benim için bir nesne olan bir şey olarak alırım; böyle yapmakla da, kendimi ona zorla dayatırım. Ben, aşkı değil, fakat sadismi görünüşe çıkarırım. Bu durumu düzeltmek için kendimi başkasının bakışının bir nesnesi kılmaya çalışırsam, aşk imkânını aynı ölçüde yok ederim, çünkü şimdi de bu imkânın yerine masochismi geçiririm. Sadism ve masochism döngüsüne hapsolup kalmış isek, hangi çıkış yolu var olabilir? Sartre bir çıkış yolu imkânının bir ipucunu sunar, fakat *L'Etre et Le Néant*'da onun neye benzer olacağını hiçbir zaman tesbît etmez. O, Kierkegaardcı kurtuluş kadar içeriksiz kalır. Ya da hiç değilse, ancak Sartre yüzünü ethik'e ve sosyolojiye çevirdiğinde içerik kazanır.

L'Etre et Le Néant'da insân özgürlüğü hakkında söylenen şey belirsiz-anlamlıdır. Özgürlük bir yüktür. "Biz özgür olmaya mahkûmuz." 1940'tan sonra bir Alman esir kampında ve daha sonra da Fransız Direnişinde geçirdiği süre boyunca, Sartre, yoğun bir ciddiyetle demokrasiden yana bir yazar olmaya karâr verdi. Sartre'ın insân doğasında aslî olan özgürlüğü politik özgürlükle bağlayıp birleştirme girişimi, o günden bu güne uzanan büyük bir uğraştır. Savaştan sonra yazdığı kısa bir denemede (*L'Existentialisme est un Humanisme [Varoluşçuluk bir İnsâncılıktır]*), Sartre, tüm moral ilkelerin bireyin seçimine dayandığını; moralitenin hiçbir nesnel temeli olmadığını ileri sürdü. Eğer bir düşünceyi moral açıdan iknâ edici olarak alıyorsam, bunun nedeni, onu iknâ edici olarak düşünmeyi seçmiş olmamdır. Bu tür seçimleri yöneten hiçbir kriter yoktur ve hiçbir kriter olamaz; çünkü bizim temel seçimlerimiz, kriterlere ilişkin seçimlerdir. Nesnelci ahlâk teorilerine inananlar içtenliksiz insânların bir başka örneğidirler; onlar, aslında kendilerine âid olan karârların sorumluluğunu kaydırıp başka birine ya da başka bir şeye aktarmak isterler. Bununla birlikte, eğer seçim yaparsam, şu tikel birey olarak kendisi için değil, fakat herhangi bir insân olarak kendisi için yasa koymaya çalışan biri olarak seçim yaparım. Kendimi seçmiş olduğum bir tümel ilke altına koyarım. Bunu yaparken, kendimi herkes için yasakoyucu

olarak görmek durumunda olurum ve seçimimin uygulanışını benzer bir şekilde seçim yapacak başkalarının özgürlüğüne tecâvüz etmeyeceğim eylem formlarıyla sınırlamak durumunda olurum. Moral seçimin tümel formu, moralite için bir içerik belirler: herkesin özgürlüğüne saygı göster. Tıpkı şapkadan tavşan çıkarır gibi moral formdan elçabukluğuyla moral içeriğin bu çıkarılışı kuşkusuz Kant'ı sâdece anımsatan bir şey olmaktan daha ötededir; ve Kantçı tezin tâbî tutulduğu eleştirilerin tümünü üzerine çeker. Herhangi bir moral yargının, ola ki moral diye nitelenmek için, dâimâ "bu koşullardaki herhangi bir kimse ...-malıdır" şeklindeki gayr-i şahsîlik formunda olmak zorunda olduğu geçerli olsa bile, benim yargılarımın herkesin özgürlüğüne saygıyı buyuracak türden bir içeriğe sâhip olmak zorunda olduğu bundan niçin çıksın? "İnsân, başka sınıfların özgürlüğü pahasına olsa bile, mülkiyet sâhibi sınıfların özgürlüğüne dâimâ saygı göstermelidir" yargısı, aslında pek çok politika teorisyeni tarafından ileri sürülmüş olan mükemmel bir şekilde tutarlı ve anlaşılır bir yargıdır. Demokratik ideal, varoluşçu öncüllerden hareketle çıkarsanamaz.

Sartre, daha sonraki yazılarında bu noktada bulanık kalmayı sürdürür. Fakat o, hem ne'den kurtarılacağımız hem de kendimizi nasıl kurtaracağımız hakkında çok daha açık bir açıklama verir. Bu açıklama, Sartre'ın kendini yeni yeni duyuran Marxisminde kök salar; Sartre ile ortodoks Marxistler arasında, savaşın hemen sonrasında cereyân eden felsefî tartışmaları hâtırlayanlara şaşırtıcı gelen bir Marxismdir bu. 1946 yılının Sartre'ı, insânları her nedensel belirlenimden muâf olarak, seçimlerinde koşulsuz ve sınırsız bir şekilde özgür olarak sunar. Bir Marxist olarak Pierre Naville, Sartre'ı insânları doğadan büsbütün ayırmaya çalışmakla ve "şeyleri küçümseyiş"le suçladı. Lukacs, Sartre'ın özgürlük kavramının insân doğasının zorunlu ve özsel bir karakterini değil, fakat daha ziyâde köksüz burjuva intellektualinin bugüne özgü kararsızlığını resmettiğini ileri sürdü. Sartre'ın bir çok meselede Fransız Komunist Partisiyle politik fikirbirliği, hiçbir zaman onu felsefî polemikten bağışık

kılmadı. Dolayısıyla Sartre kendisini bir Marxist diye adlandırdığında, ne düzeyde bir *volte-face** suçlusudur? Sâdece en yüzeysel düzeyde. Seçim yapmak mecbûriyetinde olan Sartrecı birey, Kierkegaard'ın bireyinin dünyevîleştirilmiş bir uyarlamasıdır, ki Kierkegaard'ın bireyi de muhtemelen târihin dialektiğinin dışına yükseltilmiş Hegel'in mutsuz bilincidir. Üstelik, Sartrecı birey başkalarıyla ilişkiye girdiğinde, bu ilişkisinin modelleri, daha önce belirttiğim gibi, Hegel'in mutsuz bilincin yabancılaşması açıklamasından alınır. Fakat yabancılaşma kavramını bu kavramın Hegelci bağlamına benzer birşeyleri îmâ etmeksizin kullanmak güçtür ve muhtemelen imkânsızdır. Sartrecı insânın açmazı, çoğu kez, tüm insân doğasının zorunlu açmazı olarak sunulur; fakat Sartre'ın betimleri, insân hayâtının tek bir formunun olumsal çehrelerinin, ortadan kaldırılabilecek çehrelerin betimleri olmaya doğru fazlasıyla kolay bir şekilde kayarlar. Bu yüzden, Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*'te [*Dialektik Aklın Eleştirisi*] içtenliksizliğin ve genelde kötü insân ilişkilerinin sınıflara bölünmüş ve özellikle de kapitalist toplumun hayâtına âid olduğunu belirten bir formulasyonlar kümesi sunar.

Bununla birlikte, durumumuzu betimlemenin anahtar ifâdesi artık "içtenliksizlik" değildir; "sıraya-dizilme"dir. Biz, toplumumuzun rutinleri ve katılıkları tarafından sıraya diziliriz: sıraya-dizilmenin mükemmel örneği, bir sıra içerisinde yalnızca bir birim olacak şekilde gözönüne getirilen bir kuyruğa girmiş üyedir. Sıraya-dizilme, (çiğnenmesi ölüm cezasını gerektiren bir kurala bağlanmayla birbirine kenetlenmiş) disiplinli birliği sâyesinde yeni bir toplum formuna zorla götürecek bir grup tarafından aşılacaktır. Sartre'ın *Critique*'teki politik bilim-kurgusu pek de dikkate değmez; gerçek bir ilgi uyandıran şey, özgürlük ve etkinlik nosyonlarını teorik kavramlar olarak ciddîye alan bir sosyoloji kurma girişimidir. Marx'ta Sartre'ı cezbeden şey, tam da "İnsân kendi tarihini yapar,

---

* *volte-face*: döneklik —çn.

fakat...." nosyonudur. Onu daha sonraki Marxismde râhatsız eden şey ise ekonomik determinisimin mekanik kullanımıdır. Fakat Sartre'ın sosyolojisi olgulara tahammülsüzlüğün elinden çok çeker ve bu sosyolojinin yakından bakmamız gereken yalnızca iki yönü vardır.

Bunlardan ilki, Sartre'ın şu genel iddiâsıdır: varoluşçuluk ve Marxism, birbirine karşıt değil, birbirini tamâmlayıcıdır. Sartre'ın ileri sürdüğü formda bu iddiâ kuşkuludur, çünkü Sartre'ın yapmak istediği bütün şey, varoluşçuluğu Marxist için bireysel insânî varoluşa ekleniveren tikelliğin, olumsallığın ve seçme gücünün hâtırlatıcı bir işâreti hâline getirmektir, aksî takdîrde Marxist fazlasıyla *a priori*, fazlasıyla katı, fazlasıyla determinist olacaktır. Fakat Sartre determinism üzerine yapılan tartışmalarda söz konusu olan kavramsal ya da olgusal husûslarla hiçbir zaman gereği gibi pençeleşmediği için, söylediklerinin değerini biçmek güçtür. Sartre, Flaubert'i İkinci İmparatorluk'un toplumsal bir ürününe indirgeme girişimleriyle eğlenir, fakat elden geçirilip yenilenmiş bir Sartrecı Marxist'in Flaubert hakkında ne söyleyeceğini yeteri derecede söylemez. Dahası, Sartre, eserinde ayrım yapmayı en fazla gerektiren şeyleri, kavramsal-olanı ve empirik-olanı hiçbir zaman ayırmaz. Erken dönem Sartre, kendi sıfatıyla insân varoluşuna, hemen hemen kaçınılmaz sonucu içtenliksizlik olan bir özgürlük ve bir olumsallık atfetti. Fakat içtenliksizlik önlenemez görünse de, Sartre, içtenliksizliğin ne kadar yaygın olduğuna ilişkin iddiâlarını empirik genellemeye hiçbir zaman dayandırmaz görünür. Son dönem Sartre, bizim yazgımız olan sıraya-dizilmeyi insân varoluşunun kendi sıfatıyla insâna değil, burjuva toplumuna âid olan olumsal çehrelerine atfeder. Fakat bir kez daha, Sartre, savlarını empirik genellemelerden değil de, daha ziyâde kavramsal irdelemelerden çıkarır gibidir. Hem erken hem de son dönem yazılarda, Sartre'ın bol bol verdiği ayrıntılı örnekler, gözler önüne serdiği iddiâ edilen kavramları yeterli açıklıkla analiz etmediği için zarar görür. Buradaki güçlüğü çözecek ipucu, belki de Sartre'ın romanlarında ve oyunlarında

yatar. Sartre'ın verdiği örnekler çoğu kez küçük çaplı hayâlgücü eserleri olma eğilimi taşırlar, belki de felsefî argumanların romandaki ve oyunlardaki husûsların îzâhları olarak ele alınması bunun tam tersinin yapılmasından çok daha iyidir. O zaman, örnekler felsefî yazıların çekirdeği olarak görünürdü; ve bu da, daimî bir varoluşçu temanın, soyutlamaya karşıt olarak somutluk temasının örneğini teşkîl ederdi. En azından Fransa'da, varoluşçuluk, herşeyden önce edebî bir hayâlgücünü şekillendirmiş ve edebî bir moda keyfi vermiştir. Burada yalnızca Sartre değil, fakat Camus ve Marcel de tam yerini bulur.

Bayağılaştırıcılar: Camus ve Marcel

Niçin intihâr etmeyeyim? Camus'nün felsefî denemesi *Sisyphos Miti* bu soruyla ve bunun tüm felsefî sorular arasında en merkezî soru olduğu iddiâsıyla başlar. Fakat geleneksel felsefenin ya bu iddiâyı değerlendirmek ya da bu soruyu yanıtlamak için öne sürmüş olabileceği herhangi bir iddiâ, alelacele savuşturulur. Aristoteles'ten alınan bir kaç cümle yanlış okunur, geleneksel rasyonalismin iddiâları reddedilir ve Don Juan, Kafka ve Dostoievski kadar birbirinden değişik karakterler salıneyi doldurur. Camus'nün argumanının özü basîttir: insân hayâtı yabancı bir evren karşısındadır. İnsân hayâtının değerlerinin hiçbir sağlam zemîni yoktur. Ve insân hayâtının anlamı işte orada yatar. İnsân çabasının anlamını ne yanlış temellendirilmiş umutlara kapılmada ne de bu tür umutlar devrilip gittiği için umutsuzluğa kapılmada buluruz. Saçma-olanın dünyâsıyla karşıkarşıya kalırız, burada olumsallık hüküm sürer ve hiçbir yeter sebep yoktur. Ve modern dünyâda, bunu yapan ve geleneksel rasyonalismin dînî ya da dîn-karşıtı sâhte avuntularından mahrûm kalmış insân saçma insândır. Bu insân, Dostoievski'nin karakterleri arasındadır, Kafka'nın kahramânıdır, Camus'nün romanlarında incelenir. Aslında

Camus'nün romanları felsefî yazılarından çok daha ilgi çekicidir; fakat bu romanlar, Camus'nün fikirlerinin varoluşçu örtüsünün nasıl olup da örtüden daha fazla bir şey olmadığını apaçık bir şekilde sergilerler. Bu fikirlerin kendileri eski ve tanıdıktırlar. Çünkü Camus aslında Aydınlanma'nın bir mîrâsçısıdır, eski-moda bir atheisttir, fakat çok zaman önce bozguna uğratıldığı için theismin artık baş düşman olamayacağı bir konum içerisinde yazan eski-moda bir atheisttir. Bu yüzden Camus yeni bir çerçeve içerisinde eski problemlerle meşgul olur: atheistik kudsiyetin ve erdemin doğası (*La Peste* [*Vebâ*] ve *La Chute* [*Düşüş*]) ve Aydınlanma'dan bu yana dîne ve tiranlığa başkaldırmanın değerlerini mutlaklaştırmaktan ve tanrılaştırmaktan doğan tehlikeler (*L'Homme Revolté* [*Başkaldıran İnsân*]).

Eğer Camus varoluşçu vokabulerinin gerisinde basmakalıp bir atheist ise, Gabriel Marcel de kendi varoluşçu vokabulerinin gerisinde basmakalıp bir theisttir. Aslında Marcel, Sartre'ın atheismiyle münâkaşaya zorlanmamış olsaydı pek de bir varoluşçu sayılmayacaktı. Marcel, köken itibârıyla Royce'un* kişisel idealisminin bir mürîdiydi ve umut ve umutsuzluk gibi durumlar hakkında yaptığı fenomenolojik analizler Husserl'e pek az şey borçludur. Marcel'in meşguliyetleri Karl Jaspers'inkilere benzer olmuştur, her ne kadar felsefesi ciddî bir şekilde antisistematik olduğu için hiçbir zaman bir sistem kurmamış olsa da. Marcel, problemler diye adlandırdığı şeyler ile sırlar diye adlandırdığı şeyler arasında ayrım yapar. Problemler doğa bilimlerinin karakteristiğidirler; onlar, kendileri hakkında nesnel olabileceğimiz ve kişisel varoluşumuzun dışında olan meselelere ilişkindirler. Tüm verileri biraraya getirebilir ve kesin bir çözüm sunabiliriz. Sırlar ise, bizzât bizim problemin bir parçasını oluşturduğumuz ve ayrı duramayacağımız ve nesnel olamayacağımız kafakarışıklıklarıdır. Burada hiçbir kesin çözüm

---

* Josiah Royce (1855-1916): Akla karşıt olarak bireysellik ve irâde üzerine koyduğu vurguyla 20. yy. A.B.D.'sinin felsefî düşüncesini derinden etkileyen ve en yüksek iyi'ye "kişinin kendisini bir amaca isteyerek ve tam olarak adamasıyla ulaşılabileceği"ni ileri süren A.B.D.'li idealist filozof.

olamaz ve bu yüzden de sırlara duyulan bir ilginin karakterize ettiği felsefe ve dîn, problem-çözme etkinlikleri değildir.

En azından dikkati varoluşçu felsefenin büyük bir kısmının paylaştığı bir sayıltıda odakladığı için Marcel'in bu yönü anılmaya değer. Varoluşçular tarafından çoğu kez öne sürülmüştür ki, insân hayâtının karakteriyle ilgili veya daha özel olarak kendinin-bilgisiyle ilgili olan problemler, hiçbir nesnel arguman veya tartışma kaldıramayacak problemlerdir. Bu, belki de kısmen, kendinin-bilgisine ulaşmada nesnel olmaya çalışma problemi (gerçek ama felsefî olmayan bir problem) ile kendinin-bilgisi kavramını analiz etmede veya kendinin-bilgisi hakkında konuşmada nesnel olmaya çalışma problemi (ki bu, hiç de özel bir problem değildir) arasındaki bir karıştırmadan ileri gelir. Fakat aynı zamanda belki de daha ortodoks filozofların bu problem hakkında son derece kifâyetsiz bir şekilde tartışma tarzından ileri gelir. Zihin felsefesindeki bu noktada Cartesianism eleştirisinin hiçbir doldurma girişiminde bulunmadığı gerçek bir boşluk vardır. Ve genelde, analitik filozofların ayak basmayı beceremediği yerlere varoluşçular üşüşürler.

Theolojik Varoluşçuluk

Bazı theologların varoluşçulukla ilişkisi, Camus'nünkinden ve Marcel'inkinden çok daha sıkıdır. İnsân, eğer bizzât Kierkegaard'ın kendisinden yola çıkarsa, derhal Karl Barth'a geçmeye mecbûr kalır; Karl Barth'ın *Romalılara Mektup* üzerine yaptığı yorum (1918), St. Paul'u aydınlatmak için Kierkegaard'ın temel seçim kavramını ve Kierkegaard'ın psikolojik analizlerinden bazılarını kullanır. Barth, burada, sâdece açıkça saldırmakta olduğu liberal neo-Kantçı Protestan theologyadan değil, fakat savunmakta olduğunu itirâf ettiği neo-Calvinismden bile bir kopuşu belirtir. Çünkü Calvin, inananın vereceği pek çok karâr bulunduğunu görecek olsaydı bile, karâr vermeyi Tanrı'nın

varolduğu hakikatini bilmeye başlama yolumuz olarak düşünmeyecekti. Bununla birlikte, Barth, her şeyi karâr vermeye bağlı kıldığında, verdiğimiz karâr yoluyla girdiğimiz Hristiyan inancının içeriğine ilişkin betiminde en azından geleneksel Protestan (ve Katholik) ortodoksiye sâdıktır. Bir filozof olduğu ölçüde, Barth varoluşçu bir filozoftur, fakat Barth'ı bir filozof olarak karakterize etmek belki de bir hatâ olur, çünkü Barth seçimin zorunluluğunu Paulcü Hristiyanlığın doğasından çıkarsar ve *Romalılara Mektup* üzerine yaptığı yorumda felsefî argumanlar kullansa bile, daha sonraları kendisinin bunu yapma usûlü hakkında kuşkular ifâde edecekti. Tepeden tırnağa Heideggerci bir varoluşçu olan Rudolf Bultmann'da durum tamâmen başkadır.

Bultmann, Yeni Ahid'in mesajının mitolojiden arındırılma ihtiyâcı içerisinde olduğuna inanan bir Yeni Ahid bilginiydi. Yeni Ahid'in mesajı mitolojiktir, çünkü varoluşsal bir mesajı, *Dasein*'la ilgili bir mesajı sanki bir kozmolojiymiş gibi sunar. Yeni Ahid'in bilimsellik-öncesi kozmolojisi içerik bakımından Gnostiktir: bu kozmoloji, evrenin ve yeryüzündeki insânın bir yanda Tanrı ile diğer yanda karanlığın güçleri arasında tam ortada asılı kaldığı üç katmanlı bir öykü resmeder. Bu kozmoloji özsel olarak söylenmekte olan şeyi gizler, ki o da şudur: İsa'nın kişiliğinde, insânlar, hayâtımızın sınırlarıyla yüzleştiğimiz ve daha özel olarak ölümümüzle yüzleştiğimiz authentik insânî varoluş ile *Angst*'la ve *Sorge*'yle yüzleşmeyi reddetme tuzağına düştüğümüz authentik-olmayan bir varoluş arasında seçim yapmaya çağırılırlar. Bultmann'a göre İsa'nın Heidegger'in erken ve kusûrlu bir önhabercisi olduğu telkînine direnmek güçtür. Bultmann'ın kendisi bunu inkâr ederdi. Bultmann, kendi görüşünü ayrık bir şekilde Hristiyan kılan şeyin authentik-olmayan varoluştan authentik varoluşa geçişi kendi gücümüzle gerçekleştiremeyeceğimiz iddiâsı olduğunu ileri sürerdi. Fakat bu noktada açıktır ki, Bultmann, bunun için zorunlu olan gücü basîtçe karâra dayalı bir seçim yoluyla kazanabileceğimize inanır. Bundan dolayı, Bultmann'ın inkâr edip de Heidegger'in yapabileceğimizi öne sürdüğü şeyin ne olduğunu görmek güçtür. En azından şurası

açıktır ki, Bultmann, Heidegger'in savunmasız kaldığı ya da hiç değilse *Sein und Zeit*'ın Heidegger'inin savunmasız kaldığı her eleştiriye karşı savunmasız kalır.

Varoluşçu bağlılığının ayrıntısında Bultmann'ın belki de eşi benzeri yoktur. Başka teologyaların çoğu varoluşçu vokabuleri yağmaladı veya varoluşçuluktaki belli eğilimlerin karakteristiği olan ayrımları ya da kavramları kullandı. Burada belli theologya tipleri, özel olarak belki de Paul Tillich'inki ile Heidegger'in savaş-sonrası yazılarında ontologyayı ihyâ edişi arasında kurulan akrabalık özellikle tâlihsizdir. Bu yazılarda Heidegger *Dasein*'dan *Sein*'a geçer; o, eşsiz bir şekilde kendisine âid olmakla birlikte Sartre'da, Kierkegaard'da ve başka yerlerde mevcûd olan kavramları kullanan kısmalı ve muammalı ama genişletilmiş bir varlık açıklaması meydâna getirir. Bu yüzden, yüzyüze geldiğimiz karışıklığın köklerini anlamak ve tek tek varoluşçu serimlemelerin ayrıntılarıyla haddinden fazla oyalanmaktan kaçınmak için, varoluşçu yazında genellikle göründükleri şekliyle varlık ve varoluş temalarını incelemek bu noktada belki daha iyi olur.

Varoluşçu Temalar

VARLIK VE VAROLUŞ

A. J. Ayer, "var olmak" fiilinin basît yanlış kullanımından ötürü Sartre'a çıkışmıştır. Pek doğrudur ki, Sartre, Heidegger ve başkaları hepsi birden "varlık"ı ve "yokluk"u sanki kendilerine atfedilen yüklemlere sâhip olabilen konuların adlarıymış gibi kullanırlar. (Buradaki hatâ, yoldaki haberciyi hiçkimse geçseydi buraya ilk varan hiçkimse olması gerekirdi diye düşünen Alice'in dünyâsındaki Kırmızı Şah'ın hatâsıdır.) Şurası da doğrudur ki, onlar, sanki varlık, varoluşun ve varolmayışın kendisinin türleri olduğu bir cins imiş gibi yazarlar. Fakat bu hatâların basît bir karıştırmaya dayandığı doğru değildir. Bu hatâlar derin bir

karıştırmadan doğarlar. Varoluş hakkındaki temel varoluşçu karıştırma, belki de bir ânda haddinden fazla şey söylemeye çalışmaktan doğar. Varoluşçu, varoluşun kavramlarla kavranamayacağını, kavramlaştırmayı savuşturduğunu öne sürdüğünde, çoğu kez bu noktayı Kierkegaard'ın yaptığı gibi rhetorik bir şekilde dile getirir: "Filozofların Gerçeklik hakkında söyledikleri şey, çoğu kez, bir dükkân penceresinde gördüğünüz üstünde şunların yazdığı bir tabela kadar hayâlkırıcıdır: Burada Ütü yapılır. Eğer elbiselerinizi alıp da ütülenmesi için buraya getirseydiniz, sizi enayi yerine koyarlardı; çünkü burada sâdece tabela satılmaktadır."[3] Filozofların gerçeklikle değil de kavramlarla ilgilendikleri husûsu, zorunlu olarak belirsiz-anlamlıdır. Çünkü "gerçek" ("*real*") bir sıfat olarak pekâlâ iş görür, fakat "gerçeklik" ("*reality*") bir ad olarak pek kötü bir şekilde iş görür. "Gerçek" anlamlı bir şekilde kullanıldığında dâimâ başka bir şeyle karşıtlık içerisindedir ve "gerçek"in anlamca yarattığı etki karşıt kılınmakta olduğu şeye göre değişir. İnsân, Madame Tussaud Müzesinde*, balmumundan yapılmış bir modelden ziyâde, gerçek bir polis arayabilir. Bir argumanda, bir kural karşısında istisnâ olduğu iddiâ edilen şeyin gerçek mi —yoksa sâdece zahirî mi— olduğunu sorabilir. Van Meegeren'in† eserine bakarken, gerçek bir Vermeer'i# bir sâhteden nasıl ayırabileceğini sorabilir. İmdi "gerçek"i bu tür herhangi bir bağlamdan ayırın ve bir ada dönüştürün; bu durumda elinizde herhangi bir açık anlam kalmaz. Varoluşçuların gerçekliğin ya da varoluşun tam olarak kavramsallaştırılamayacağı iddiâsına vermeye niyetli göründükleri anlamlar arasında en az ikisini seçip saptayabiliriz.

---

[3] *Either / Or* [*Enten-Eller, Ya / Ya da*], Diapsalmata.

* Marie Tussaud (1761-1850), Londra'da balmumundan figürlerin yer aldığı Madame Tussaud Müzesi'nin Fransız asıllı kurucusudur —çn.

† Asıl adı Henricus Antonius van Meegeren olan Han van Meegeren (1889-1947), Vermeer de dâhil büyük ustalara atfederek yapıp sattığı başarılı sâhte resimlerle tanınan Hollandalı ressam —çn.

Johannes Vermeer adıyla da tanınan Jan Vermeer (1632-1675), Felemenk resim ekolünün en başarılı ve ünlü temsîlcileri arasında sayılır —çn.

Bunlardan ilki, insân varoluşunun kavramsallaştırmayı şeylerin varoluşunun yapmadığı bir şekilde savuşturduğu tezidir. Bununla kasdedilen, belki de bizim şeylere ilişkin karakterizasyonlarımızın tam ya da eksik, doğru ya da yanlış, tamuygun ya da tamuygunluktan yoksun olduğudur: şeyin betimini bizzât şeyin kendisiyle denkleştirir dururuz ve bunun da bir sonu yoktur. Fakat insânlar söz konusu olduğunda, onları nasıl karakterize ettiğimiz ve yaptığımız karakterizasyonların tamuygun oluşu ya da olmayışı, kısmen onların kendilerini nasıl karakterize ettiklerine bağımlıdır. Dahası, bir şeyi betimlememizin tarzı, bizâtihi, şeyi değiştirmeyecektir, fakat insânları betimlememizin tarzı, eğer bunun farkına varırlarsa, pekâlâ onların davranışını değiştirebilir. Çok iyi bilinen kendini-kanıtlama ve kendini-yalanlama öndeyileri gibi fenomenler bunun örnekleridir. Bazı varoluşçuların varoluşu kavramsallaştırmanın imkânsızlığından söz ettiklerinde söylemekte oldukları şeyin bu olduğu, onların insân varoluşunda bilincin rolü üzerine koydukları vurgu yoluyla telkîn edilir. Fakat örneğin Heidegger'in dikkate almamızı istediği şey açık ki bu değildir ve buradaki güçlük Heidegger'in dikkate almak istediği şeyi onun kendi dilini kullanmaksızın ve böylelikle kendimizi onun karıştırmalarına bulaştırmaksızın açıklamakta yatar. Fakat akılsal bir yeniden-yapılandırma şöyle bir şey olabilirdi.

Varoluş kavramının hatâlı olsa bile açık bir analiziyle başlayalım. Quine şunu ileri sürmüştür ki, "olmak, bir değişken değeri olmaktır." Burada uyandırılan fikir şudur: Bir değişkene bir değer olarak tahsîs etmek durumunda kaldığımız her şeyin varoluşunu öne sürmek durumunda kalırız. Varoluş nosyonu, bireyler için ve yüklemler için değişken ifâdeler içeren bir dil nosyonuyla daha önceden zâten tanışık olmamızdan sonra işin içerisine girer. Böyle bir dil, eğer bir değişken nosyonunu ciddîye alırsak, *formal* bir dil olmak zorundadır. Dolayısıyla Quine'ın görüşünden şu sonuç çıkar görünür: söylenebilecek herhangi bir şeyin formal hâle getirilebileceğini önvarsayan terimler içerisinde varoluş nosyonu hakkında anlaşılacak her şeyi

anlayabiliriz. Bununla birlikte, bu son iddiâ, doğru olsa bile, formal hâle getirmenin cümlelere ve cümlelerle yaptığımız ama cümleleri formal hâle getirmenin alternatiy yollarını verili bir cümlenin yapısının farklı mantıksal özelliklerini açığa çıkarmak için kullandığımız bir şey olduğu güçlüğüne doyurucu bir yanıt vermek durumundadır. Hangi değişkenlerle kendimizi bağladığımız, bunlara hangi değerleri tahsîs etmek durumunda kaldığımız, sâdece ilk baştaki cümlede (belli bir doğal dilde) ne söylediğimize değil, fakat aynı zamanda nasıl formal hâle getirmeyi seçtiğimize de bağımlı olacaktır. Ve de biz formal hâle getirme hakkında seçimler yaparız. Verili bir cümlede mantıkçının yalnızca açığa çıkarmak durumunda olduğu tek bir gizli mantıksal form yoktur. Michelangelo, heykeltraşlığı, içerideki heykelin formunu açığa çıkartmak için taşı kazıyıp yontmak olarak gözünde canlandırmıştı; bu tür bir mantıksal form görüşü de mantıkçıyı bir Michelangelo hâline getirmek gibi görünür. Bundan şu sonuç çıkar ki, verili bir söylem parçasının formal hâle getirilmesinin hiçbir yolu ontolojik bağlılıklarımızın ölçüsünü açığa vuramaz. Ve mümkün alternativ anlama yollarını tükettiğimizden hiçbir zaman emin olamayacağımız için, daha ötedeki tüm bağlılıklara kapıyı hiçbir zaman kapatamayız. Başka deyişle, "Var olan nedir?" ("*What is there?*") sorusunun nihâî bir yanıtı hiçbir zaman olamaz.

Bundan şu çıkar ki, verili bir konu hakkında konuşmanın hiçbir yolu (ve formal hâle getirmenin alternatiy tarzlarını, doğal bir dilde bir şey söylemenin alternatiy yollarını buraya dâhil edebiliriz) ya da hattâ verili bir konu hakkında konuşmanın bir takım farklı yolları, *var olduğunu* (*is*) söylemek istediğimiz her şeyi zorunlu olarak tüketmez. Fakat bundan, *varlık*'ın kavramlarımızın ağının aslâ yakalayamayacağı bir balık olduğu, söylemimizin ve kavramlarımızın saptayabileceği, gönderimde bulunabileceği ve karakterize edebileceği her şeyin ötesine geçen bir şeyin, yanî bizzât varoluşun kendisinin *var* olduğu sonucu çıkmaz. Bizim dilimizin bize dâimâ daha fazlasını söyleme imkânı bırakmasından, aslâ söyleyemeyeceğimiz bir şeyin,

kavramsal formda ifâdenin ötesinde yatan bir şeyin, "varoluş" sözcüğünün ya da "varlık" sözcüğünün adlandırdığı başka bir şeyin var olduğu sonucu çıkmaz. Ama yine de varoluşçu yazarların büyük bir kısmı tam da bu sonuca ya da buna yakın bir sonuca varmak ister görünürler. Kuşkusuz kimi zaman varoluşçu yazarlar, "vardır"ın (*exist*) "kırmızıdır"ın bir yüklem olduğu anlamda bir yüklem olmadığına dikkat çeken tanıdık ve doğru husûsu sâdece dramatik formda belirtmektedirler. Fakat kalkışılan irdelemenin hareket noktası ya da mantıksal gücü her ne olursa olsun, varılan sonuç hep aynıdır: tikel varlıkların varoluşunun ötesinde ve üzerinde, başka birşey, *bizzât varlık'ın kendisi* vardır.

Kierkegaard, Jaspers, Husserl, Heidegger ve Sartre, hepsi varlık hakkında konuşurlar. Kierkegaard'ın ve Sartre'ın durumunda Hegel'in tartışmalarına geri dönen bir gönderim vardır. Husserl'in ve Heidegger'in durumunda da ortaçağ skolastiklerine geri dönen bir gönderim vardır. Fakat bu her iki durumda da "varlık"ın kullanımı, varoluşçu yazarların ortadan kaldırdığı bir bağlamın denetimindeydi. Hegel'in *Mantık*'ındaki girişim doğanın ve tinin bağrına kazınmış kategorileri ortaya çıkarıp sergilemektir; bir yüklemler sınıfından bir diğerine doğru hareket, mutlak'ın kendisinin-hareketine dönüştürülür ve bu dönüştürmenin akışı içerisinde belli bir anlamın yanısıra bir yığın anlamsız şey de anlatılır. Fakat orijinal girişim anlamsız ya da anlaşılmaz değildi. Ortaçağlılar Aristoteles'in *Metafizik*'te varlık olmak bakımından varlık konusunu işleyişini kullandılar ve şerhettiler, ama Aristoteles'in konuyu işleyişi varlık'ın kavramsallaştırmayı savuşturduğu yollu herhangi bir iddiânın tam karşıt kutbundadır. Aristotelesçi açıklama, "var olmak" ("*to be*") fiilinin kullanımlarının birliğini ve çeşitliliğini göstermeye yönelik bir girişimdir. Varlık olmak bakımından varlık tam da kavramların en geneli olduğu için bir türlü ele geçirilemeyen tek bir varolanın (*entity*) adı olamaz. Aristoteles'in ortaçağdaki kullanımı, Aristotelesçi şematizme Hristiyan Tanrısını dâhil etme girişimi yoluyla karmaşıklaştırılır. Her

sonlu varlık, tikel bir tarzda, tikel sınırlamalar altında varolur. Tanrı böyle tikelleşmiş değildir. O hâlde Tanrı bu tür tarzlık sınırlamaları olmaksızın var olmaktadır ve skolastikler Tanrı'dan *Esse ipsum Subsistens* (kendisiyle kaim varlık) olarak söz ettiklerinde hem buna hem de Tanrı'nın "Ben Ben'im" ("*I am that I am*") şeklindeki Musevî anlamına gönderimde bulunuyorlardı.

"Esse" ["var-olmak"] hakkında konuşmaya yönelik bu skolastik isteklilik, içerisinde "esse"nin bir yere sahibolduğu Aristotelesçi (veya daha evvel, Platonik) çerçeveden koparılıp ayırılmadığı sürece tamâmen zararsızdır. Çünkü biz varlık hakkında ortaya atılan iddiâları bu çerçeve hakkında uygun görüp görmemeyi istediğimiz iddiâlar ışığında değerlendirebiliriz. Fakat modern neo-Thomist diriliş içerisinde, Aquinas, Marx'ın Hegel'i tersine çevirdiği kadar kökten bir şekilde başaşağı döndürüldü, ama maksadsız bir şekilde. Çünkü varlık şimdi bağımsız bir konu olarak sunulur oldu, fakat kavramsal araştırma nesnesi olarak Aristoteles'in *Metafizik*'inde olduğu şekilde değil. Daha ziyâde, "varlık", ne idüğü belirsiz olsa da, hakkında özgül sorular sorabileceğimiz *tikel* bir konunun adı olarak ele alınıp işlenir. Kuşkusuz, bu, ondokuzuncu yüzyılda henüz doğru değildir.

Aristotelesçi şemanın aklıbaşındalığı, Brentano'da ya da aslına bakılırsa Husserl'de kaybolmuş değildir. Kierkegaard'ın merkezî pozisyonları, kendisinin "varlık"a ilişkin Hegelci kullanımlarından herhangi birine bağımlı değildir. Fakat Heidegger'le ve daha az bir ölçüde Sartre'la birlikte, varlık kendine özgü hâle gelir. Heidegger'in daha sonraki yazılarında çıkış noktası Leibniz tarafından sorulan şu sorudur: niçin yokluk var değil de, var olan şeyler var? Leibniz'de bu soruya verilen yanıt Tanrı'nın varoluşuna ilişkin kosmolojik argumandı. Heidegger'de ise yanıt, bu soruyu sormada varlık ile onun karşıtı olan şey, yanî yokluk arasındaki bağıntıyı ciddîye almadığımızdır. Heidegger, varlık ve yokluk hakkında hem karşıtlaşmış güçler olarak hem de karşıtlaşmış alanlar olarak konuşmaya girişir. O, bir şey (*a thing*) olarak, birşey (*something*) olarak yokluktan (*nothing*) ancak

bilimsellik-dışı olmak pahasına söz edebileceğimizi kabûl eder. Filozofun ve şairin burada bilim adamına üstün bir pozisyonda oldukları sonucuna varır. Varlık ve yokluk hakkında, onların nesneler olmadıklarını; mantık'ın onları kavrayamayacağını fakat öngerektirdiğini; onların zar zor kavradığımız şeyler olduklarını söyler. Nietzsche hemen hemen kâhince bir Heidegger öngörüsüyle bu kavramlardan [varlık ve yokluk kavramlarından] "buharlaşarak uçup giden gerçekliğin son bulutsu izi" diye söz etmişti; Heidegger, Nietzsche'yi anar ve bu sözün varlık'ın ve yokluk'un son derece kaygan özgülüklerine tanıklık ettiğini ileri sürer. Varlık kavramının belirlenimsizliğine ilişkin her suçlama, sanki varlık'ın belirlenimsizliğinin kanıtıymış gibi ele alınır.

Heidegger, *Sein* (Varlık) ve *die Seienden* (varolanlar) arasında ayrım yapar. Aslında Heidegger, tüm inkârlarına rağmen, her iki terimi de sanki nesnelerin adlarıymış gibi ele alır. Fakat bu, yanî bir ifâdenin belli bir bağlamda tikel bir gramatik formla kullanılmasından ötürü o ifâdenin aynı gramatik form içerisinde anlam değişikliğine ya da kaybına uğramaksızın herhangi bir bağlama aktarılabileceğini varsaymak, Heidegger'in temel hatâsı değildir. En basît türden [anlam] değişikliği[ni] alacak olursak, Heidegger, "O, özellikle yokluktan korkar" ve "Onun korktuğu şey yokluktur" savlarını eşdeğer olarak ele alır. Bu tarzda konuşan, yalnızca Heidegger değildir. Tillich de böyle konuşur ve Tillich'in yazılarında varoluşçu ve skolastik terminoloji yeni bir yolda karşılaşır.

Tillich'e göre Tanrı *bir* varlık değil, fakat Varlık'ın-Kendisi'dir. Bu tarzda konuşan ortaçağ skolastikleri şu sebepten dolayı bu tarzda konuşuyorlardı ki, onlar ilâhî varoluş hakkında, kendilerini ilâhî varlıkı olumsal varlıklarla özgül biçimlerde karşıt kılmaya götüren bir türden kanıtlar ortaya koymuşlardı. Bu ortaçağ skolastiklerinin özenli Aristotelesçiliği, aynı zamanda olumsuzluk hâllerine ilişkin kullanımlarında onları "var olmak" fiiliyle sınırlıyordu. Heidegger'inkine çok benzer bir tarzda, varlık'ın varlık-olmayana direnme gücünden söz edebilen Tillich'te durum böyle değildir.

Tillich'in Heidegger'le ilişkisi hiçbir anlamda rastlantısal değildir; bunun nedeni, pek de dolaysız bir borçluluk değil, fakat Heidegger gibi Tillich'in de Husserlci bir felsefe kavramından işe başlayıp bu kavramın ötesine geçmeye çalışmasıdır. Tillich şuna inanır ki, Husserl'in yaptığı gibi, düşünce kategorilerinin yapısını analiz etmede, filozof bunların sonlu bir varlıka âid kategoriler olduklarını tanımaya ve daha da öte o düşüncenin ve onun nesnelerinin gerisindeki koşulsuz bir zemîni tanımaya sürüklenir. Tillich'te kosmolojik argumana benzemez olmayan birşey belirir, fakat tam da Tillich bir arguman sunmadığı için onunla göğüs göğüse boğuşmak fazlasıyla güçtür. Tillich kendisinin ontolojik savlarını psikolojik bağlamlarda sunduğunda Heidegger'e benzerlik açığa çıkar. Varlıkın varlık-olmayana direnme gücü ve varlık-olmayanın varlıka tecâvüzlerinin yarattığı korku, neurotik anksieteyi betimlemede Tillich tarafından canlı bir şekilde kullanılır. Ürpertimizin nesnesi olan Kierkegaard'ın Yokluk'u, yalnızca varoluşumuzdaki güvenilir bir tutamak yoluyla giderilecek ve uzaklaştırılacaktır. Bunun hem daha az dramatik hem de hakikat, yanlışlık ve sınama hakkındaki sorulara daha fazla yatkın olan psikiatrik terimlere bir çevirisini hepimiz tahayyül edebiliriz. Benzer bir şekilde Heidegger'in de en iknâ edici olduğu yer psikolojisi ve en berbâd olduğu yer ontologyasıdır.

Bu berbâdlığın vardığı son nokta, Heideggerci varoluşçular ile dejenere olmuş modern skolastisism uyarlamalarının destekçileri arasında gerçekleşen dialog türüdür. Aquinas'ı bir varoluşçu diye adlandırma girişimi, kendinde yeterince berbâddır; fakat varlık'ın ve varlık-olmayanın karakteri hakkındaki ihtilâflar, varoluşun bu iki şeyin kendisinin türleri olduğu bir cins olarak işlenmesi, özün ve varoluşun birbirine göreli önceliği üzerine tartışmalar, felsefe târihinde öylesine nâdiren ulaşılan bir derinliğin işâretidirler ki, bu derinliğin bedeli felsefe târihinin sistematik bir yanlış okunuşudur. Bu yüzden örneğin metafizik okuma metinleri içeren çağdaş bir kitap, Parmenides'in, Platon'un, Aristoteles'in ve Descartes'ın hepsinin birden rakîb

yanıtlar verdikleri tek bir "Varlık nedir?" sorusu olduğunu telkîn edebilmektedir; buna göre, Parmenides varlık Bir-olandır diyerek, Platon "Varlık, İdealar sâyesinde, Bir ve Çok-olandır" diyerek, Aristoteles "Varlık Tözdür veya *tikel olarak* kalıcı olan şeydir: bu yüzden de hem bir hem de çoktur" diyerek ve Descartes da "Varlık Tözdür, fakat düşünce ve yayılım tarzlarına göre" diyerek bu soruya yanıtlar vermişlerdir.[4] Bu skolastik yazar, bundan sonra çok kolaylıkla, Heidegger'in aynı soruya yine bir başka yanıt verdiğini zannedebilir. Fakat burada önemli olan, tam da bu tarzda sorulan böyle hiçbir sorunun olmadığıdır. Parmenides, Platon, Aristoteles ve Descartes farklı sorular sordular ve her biri "varlık"a ya da ona eş bir terime veya ona eş terimlere bir yer veren tamâmen farklı tipte kavramsal şemalar işleyip geliştirdiler. Fakat linguistik veya kavramsal bağlamdan bağımsız olarak "varlık"ın yalın, saptanıp ayırdedilebilir hiçbir kullanımı yoktur ki biz onu alıp rakîb yanıtları kıyaslamak maksadıyla "Varlık nedir?" sorusunu sormak için kullanabilelim.

Heidegger, felsefe târihinin bu çeşidine sâdece borçlu olmakla kalmaz; ona bizzât önemli ve orijinal bir katkıda da bulunur. Dil konusundaki sapkınlıklarına yönelik eleştirilere Heidegger'in yanıtı, kendisinin dili kesinlikle alışık olmadığımız biçimlerde kullanmakta olduğu, fakat bunun kendisinin bir mûcid olmasından değil, ama varlık hakkındaki hakikatin ancak içerisinde açığa vurulduğu o ilksel dil yalınlığına geri dönmeye çalışmakta olmasından ileri geldiği yönünde olacaktı. Bu görev için yeterince sâf olan tek felsefî vokabuler Grek pre-Sokratiklerinin vokabuleridir ve Heidegger bu vokabuleri Homerik Grek dünyâsında kök salmış görür. Heidegger'in yöntemi, zamanla "varlık", "hakikat" ve benzeri sözcükler hâline gelen sözcüklerin etimolojilerini aramak ve sonra da etimolojik kökler olduklarını iddiâ ettiği şeyleri sözcüğün gerçekte ne anlama geldiğinin birincil kanıtı olarak kullanmaktır. Ne yazık ki ilk başta, Heidegger ele aldığı yazarları yanlış çevirir ve yaptığı

[4] *A Modern Introduction to Metaphysics* [*Metafizik'e Modern Bir Giriş*], ed. D. A. Drennen (New York, 1962), s. 333.

etimolojilerde filolojik hatâlara düşer. Fakat daha da kötüsü, etimolojilerin nasıl olup da kavramlara götüren ipuçları olabileceklerini hiçbir zaman açıklamaz. Heidegger'in burada kavramayı başaramadığı şey birincil önemdedir.

Pre-Sokratik Grek filozofları sâdece tek bir şey yapmıyorlardı; onlar fiziksel teorilere yönelik girişimlerle, dînî kosmolojilerle ve kavramsal muammâlarla boğuşmaktaydılar. Parmenides "Varolan vardır" gibi öncüllerden hareket ederek değişme ve çokçeşitliliğin yanılsatıcı olmak zorunda olduğu kanıtlamasını öne sürdüğünde, "var olmak" fiiline ilişkin mantıksal bir gramer meydâna getirmeye yönelik ilk adımları atmaktaydı. Fiil zamanı kiplerini, sıfat-fiilleri ve mastar hâllerini el yordamıyla bu yoklayış, herhangi bir şey söyleyecekseniz kendinizi ne ile bağlamak zorunda olduğunuzu keşfetmeye yönelik gayretli bir girişimi yansıtır. Platon, *Sofist* türünden dialoglarda bu girişimi daha da ileriye taşır; öyle ki burada olumsuz yargı problemi, var olmayan şey hakkında nasıl konuşabileceğimize ilişkin Heidegger'in tüm problemlerini başımızdan savabileceğimiz türden bir şekilde zâten ele alınır. Heidegger, Platon öncesi Grek yazarlarını, o zamanlar Platon'un, Aristoteles'in ve onların ardıllarının daha da geliştirmek için kullanabildikleri en erken açıklama girişimlerini gerçekleştiren yazarlar olarak değil, fakat kesin olarak tanımlanmış kavramlar aracılığıyla nihâî içgörüler ifâde eden yazarlar olarak ele almayı ısrârla sürdürür. Bunu yapmak için, Heidegger, Parmenides'in "var olmak" fiiline ilişkin kullanımlarından en az birini yanlış çevirmek ve "hakikat" ve "söylemek" türünden ifâdeler için sâhte etimolojiler üretmek durumunda kalır.

Heidegger'in bu daha sonraki yazıları bakımından tâlihsiz olan şey, bu yazıların çağdaş Kıt'a Avrupasındaki felsefenin beli bir bölümünü ciddî bir kavramsal araştırmadan ziyâde ortak olarak paylaşılan bir ritual deyimler kültüne dönüştürmeye yardım etmiş olmalarıdır. Heidegger'in anlamsızlığı zararlı anlamsızlıktır. Fakat aslında dar anlamda konuşursak varoluşçu anlamsızlık değildir. *Sein und Zeit* Heidegger'in vasiyeti olarak

kalmış olsaydı, veyâhûd da Heidegger'in düşüncesi hakkında Heidegger'in kendisinin geliştirmesine değil, yalnızca Sartre'ın geliştirmelerine sahibolsaydık, eleştiri için çok daha zorlu ve çok daha ilgi çekici bir görevimiz olmuş olurdu. Çünkü en belirleyici *varoluşçu* tez, varoluşun tikel varolanların ötesinde bir alan olduğu değil, fakat o varoluşun ve özellikle de insân varoluşunun basîtçe saçma olduğudur. Dolayısıyla şimdi bu temaya dönmek zorundayız.

SAÇMA

"Saçma", Alman varoluşçuluğundan ziyâde Fransız varoluşçuluğunun meşguliyeti olmuştur. Sartre, varoluşu saçma diye adlandırdığında, iki ana iddiâyı bağlayıp birleştirir görünmektedir. Bunlardan ilki, şeylerin oldukları şekilde olmalarının ve başka türlü olmamalarının hiçbir yeter sebebi olmadığıdır. İkincisi ise, şeylerin olumsal oldukları ve zorunlu olmadıklarıdır. İkinci iddiâyı irdeleyerek başlayabiliriz. Bir Anglo-Saxon analitik filozof şu argumanı ileri sürme eğilimi taşıyabilirdi. İnsânlar da dâhil maddî nesnelerin varoluşunun olumsal olduğu, "Şöyle şöyle bir nesne vardır"ın zorunlu değil, dâimâ olumsal bir hakikat olduğu bizzât zorunlu bir hakikattir. Dolayısıyla, bunun başka türlü olmasını dilemek, zorunlu bir hakikatin inkârının doğru olarak ileri sürülebilmesini dilemektir. Fakat zorunlu bir hakikatin inkârı mantıksal bir imkânsızlığı ifâde eder ve nasıl ki mantıksal olarak imkânsız olan şeyi anlamlandıramıyorsak, mantıksal olarak imkânsız olan şeyi anlamlandırmayı dilemeyi de anlamlandıramayız. Çünkü biz bu durumda neyi dilemekte olacağımızı söyleyemeyiz. Bununla birlikte, bu arguman iki önemli hatâ içerir. İlki şudur: bu arguman, bir ifâdenin anlamlı olmasının veya anlamlandırılmasının ne olduğuna ilişkin epeyce hâm bir nosyon içerir. Bir ifâdenin, görünüşte, söz konusu olması ya da varolması mantıksal

olarak imkânsız olan şeyi bildirmesinden, o ifâdenin anlamlı olmadığı sonucu çıkmaz. Aslında, o ifâdeyi ifâde ettiğimiz şekilde karakterize etmemizin bir koşulu, onun içerisindeki mantıksal imkânsızlığı keşfetmemizin bir koşulu, onun anlamını anlamamızdır. Bu, hem "yuvarlak kare" gibi yalın durumlarda hem de bir matematikçinin bir formülü, kendi içinde tutarsız olduğu için bir sistemin bir theoremi olamayacağını kanıtlamanın ilk adımı olarak anladığı durumlar gibi karmaşık durumlarda doğrudur. Böyle bir kanıtlama uzun ve zahmet verici olabilir ve matematikçinin henüz formulün tutarsız olup olmadığını bilmediği bir aşamada, matematikçi onun tutarlı olduğu ve bir theorem olarak kanıtlanabileceği umudunu pekâlâ besleyebilir, çünkü olur da kanıtlanabilirse, matematiksel ve hattâ fiziksel başka belli imkânların yolu açılabilir. Matematikçi tutarsızlığı keşfettiğinde bunun böyle olmasına yanıp yakınabilir ve hepimizin matematikçiyi anlaması gerekir. Öyle ki zorunlu hakikatlerin ne iseler o olduklarına ve başka türlü olmadıklarına yanıp yakınmada anlamsız hiçbir şey yoktur. Bu yüzden Sartre şeylerin olumsallığına yanıp yakınırken bu noktaya kadar anlamı ihlâl etmez. Fakat bunu göstermiş olmak Sartre'ı aklamaya yetmez.

Matematikçi kendisinin tutarsızlık kanıtlamasına yanıp yakındığında, yanıp yakındığı husûs şuydu: tutarsızlıklar olmasaydı başka imkânların yolu açılacaktı. Bu imkânlar olmasaydı, matematikçinin yanıp yakınmak için kullandığı sözcükleri anlayabilirdik, fakat onun yanıp yakınmasını anlamazdık. Matematikçinin neye üzüldüğünü bilmezdik. Onun söylediği şeyi anlamamız, yaptığı şeyi ise anlamamamız gerekirdi. Sartre'ın olumsallığa yanıp yakındığında ne yapmakta olduğunu nasıl anlayacağız? Aksî takdîrde açılacak olan hangi imkânların yolu Sartre'a kapanmıştır? *La Nausée*'yi ya da *L'Etre et Le Néant*'ın bu konuyla ilgili kısımlarını yazmaktaki gaye neydi?

Bir *La Nausée* okuması, şeylerin olumsallığının yanıp yakınılabilir olduğunu, çünkü şeylerin oldukları gibi olmalarının bir yeter sebebinden tam da *bu yüzden* yoksun olduklarını kuvvetle telkîn eder. Bunun böyle olması, şeyleri ve insânları

farklı farklı etkiler. Şeyler bulantı verici tüm dolulukları içerisinde sâdece *vardırlar*. Onlar, Aquinas'ın "Üçüncü Yol"unun* olumsal varlıkları gibi kendilerinin ötesine ya da dışına işâret etmezler. Şeylerin olumsal olması şeyler için bir yoksunluk değildir. Burada yanıp yakınılacak hiçbir şey yoktur. Fakat insân varoluşuyla birlikte, insânın kendisinin *ve* şeylerin oldukları gibi olmalarının bir yeter sebebinden yoksunluk bir mükemmeliyetsizlik anlamına gelir ve bu, Heidegger'in "düşmüşlük" dediği şeyin Sartrecı bir karşılığıdır. Biz, durdurak bilmeksizin ve kaçınılmaz bir şekilde anlamlandırmaya çalıştığımız anlamsız bir dünyâdayız. İşte bu, hem şeylerin hem de kendimizin saçmalığıdır. Bir yeter sebepten yoksunluğa yanıp yakınmayı anlamlandırabilir miyiz? Evet ama, evren Leibniz'in ya da daha rasyonalist metafizik ruh hâlleri içerisinde Hegel'in olduğunu söylediği şey olsaydı, şimdi bizden esirgenen imkânların yolunun bize açılmış olması gerektiğini varsaymamız koşuluyla anlamlandırabiliriz ancak. Fakat Sartre'ın kendi duruşunda, eğer Leibniz ya da Hegel haklı olsalardı, özgür olmaktan kesilmemiz gerekirdi. Kuşkusuz Sartre bizden özgürlüğe mahkûm edilmiş olarak söz eder, bu yüzden belki de özgürlüğümüzü gerektiren bir şey durumuna yanıp yakınmak haklıdır. Ama yine de aynı zamanda Sartre karakteristik bir şekilde insânî hayâtın tüm imkânlarının özgürlüğe sahibolmaya mecbûr olduklarını açıkça gösterir. Öyle ki Sartrecı yanıp yakınmada yanlış giden birşeyler vardır. Bunun ne olduğu, *La Nausée*'deki Sartrecı insân doğası betimini Simone de Beauvoir'nın Sartre'ın bu eseri yazmakta olduğu zamanki hayâtı ve tavırları hakkındaki anılarında söylediklerileyle karşılaştırırsak çok açık bir şekilde meydâna çıkar. Orada Sartre, bir çok dostuyla

---

* Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın varlığının zorunluluğuna götüren deliller olarak sunduğu "beş yol"dan üçüncüsü, bu dünyâdaki varlıkların olumsallığının bir sebep düşüncesi etrafında açıklanmak ihtiyâcı içerisinde olduğunu ve bu sebebin de bu dünyânın tüm olumsal düzleminin dışında var olan zorunlu bir varlıkta bulunmak zorunda olduğunu ileri sürmekle, kosmolojik arguman diye tanınan argumanın bir versiyonunu ya da parçasını oluşturur —çn.

ve tasarısıyla birlikte sabırsız bir özlemle dolu, anlamlı bir hayât süren biri olarak resmedilir. Sartre'ın kurmaca yaratığı Antoine Roquentin'in ise buna karşın anlamsız, boş bir varoluşu vardır ve Sartre'ın betiminin gücü, Roquentin'in yüzeyin altındaki gerçekliği, metafizik boşluğu gizleyen toplumsal hayâtın yanlış katılığını keşfetmekte olduğu iddiâsında yatar. Ne var ki Sartre bu doğruymuş gibi davranmaz. Sartre'ın kendi romanına duyduğu güven, Roquentin'in bir kitap yazmanın kendisini olumsallıktan kurtarabileceği yönündeki çaresiz umudunun çok ötesine geçer. O hâlde Sartre'ın içtenliksizliğine sebep olan şey ne idi? (Çünkü Sartre'ın kendi davranışı ve onun davranışının öğrettiği öğretilerle tutarsızlığı, çarpıcı bir içtenliksizlik örneğidir.) En az iki sebep sayılabilir.

Bunlardan ilki, Sartre'ın hayâlkırıklığına uğramış bir rasyonalist olduğudur. Bunu söylemekle, sâdece Sartre'ın iyi bilinen Cartesian eğilimlerine işâret etmiyorum. Daha ziyâde şunu kasdediyorum ki, Sartre, sürekli olarak, Cartesian ya da Leibnizian ya da Hegelian dünyâ görüşüne benzer birşeylerin doğru çıkmasını beklermiş de bunun doğru çıkmamasından hayâlkırıklığına uğramış gibi yazar. Her şey zorunlu olarak olduğu gibi olmalı, tüm parçalar tek bir akılsal bütünün her biri olduğu şey ve olduğu şekliyle olmasının bir yeter sebebine sâhip sonlu görünümleri olmalıdır, ki yalnızca bunu bilmemiz bile bütünsel olarak doyurucu bir türden akılsal bir haklıçıkarım ve bir açıklama sağlardı. Sartre'ın şemasında insânın Tanrı durumuna cânatmasına verilen önem, yalnızca bu bakımdan anlaşılabilirdir. Bu da, ta Britanya empirisistlerinin yazılarından beri tanınan kavramsal noktaları belirttiğinde, Sartre'ın bunu Locke'ta, Berkeley'de ve Hume'da dikkat çekecek ölçüde bulunmayan bir dram ya da hattâ bir melodram duygusuyla yapmasının sebebini açıklar. Yoksa bu hep mi böyleydi? *A Treatise of Human Nature*'ın [*İnsân Doğası Üzerine Bir İnceleme*] I. Kitabının sonunda Hume kendisinin epistemolojik başdönmesi deneyimini betimlediğinde, *La Nausée*'nin dünyâsına çok yaklaşırız: "Tüm bu sorunlarla allak bullak oldum ve en derin karanlıkla çevrelenmiş

ve her üyenin ve yetinin kullanımından büsbütün yoksun bırakılmış olarak, hayâledilebilir en acınacak durumda olduğum kuruntusuna kapılmaya başladım."[5] Hangi sorunlar? Hume'u "hiçbir kanıyı bir diğerinden daha olası veya muhtemel bile saymaz" hâle getiren sorunlar. Niçin? Tüm olasılık sorunları induktiv genellemelere dayandığı ve Hume induktiv argumanları haklıçıkaramayacağımızı ileri sürdüğü için. Hume'un burada kullandığı argumanlar, çoğu kez belirtilmiş olduğu gibi, induktiv argumanların deduktiv bir şekilde haklıçıkarılamayacağına, induktiv argumanın için ihtiyâc duyduğumuz şeyi kendisinden hareketle deduktion yoluyla çıkarsayabileceğimiz, otoritesini kendinden alan hiçbir açık ve kesin ilk ilke bulamıyacağımıza işâret etmeye varır. Başka deyişle, induktion'u haklıçıkarma konusundaki empirisist başarısızlık, haklıçıkarımın rasyonalist standardlarının bir kabûlüne dayanır. Hume'un empirisismi, hayâlkırıklığına uğramış bir rasyonalistin empirisismidir. Fakat bu noktada Hume, dostluğun ve tavla oyununun verdiği avuntulara döner; doğayı ve göreneğin ve alışkanlığın gücünü yardıma çağırır. Biz görenekten ve alışkanlıktan hareketle induktiv argumanlar ileri süreriz ve kuşkunun da bir sonu vardır. Skeptik kuşkunun hiçbir derecesi doğaya karşı baskın çıkamaz. Sartre'a açık olmayan hareket işte budur. Sartre'a göre görenek ve alışkanlık sâhteliklerdir, kılık değiştirmelerdir. Sartre'ın metafizik rasyonalizmin beklentilerinin zorunlu olarak hayâlkırıklığına uğradığını keşfetmesi, onu dünyâyı birşeylerden yoksun olarak karakterize etmekle başbaşa bırakır. Argumanda daha gerideki bir aşamaya dönmesi ve "yeter sebep" gibi terimlerin rasyonalist kullanımınının bütününü sorgulaması gerektiği yerde, Sartre bu dili aynen korur ve dünyânın rasyonalist betimlemelerin ona uygulanmaz ve uygulanamaz türden olduğunu söyleyerek dünyâyı karakterize eder. Bu, animist betimleme formlarının ağaçlara ve kayalara uygulanmaz olduğunu gösterdiğimizde ağaçları ve kayaları tamuygun olarak karakterize etmiş olduğumuzu varsaymaya

[5] *A Treatise of Human Nature* [*İnsân Doğası Üzerine Bir İnceleme*], I, IV, 7.

benzer. İlkel dînin çürütülmesi botanik'in ve jeoloji'nin yerini tutmaz; metafizik rasyonalizmin çürütülmesi de tamuygun bir mantık'ın ve kavramsal psikoloji'nin yerini tutmaz. Fakat bütün hikâye bu değildir. Bir başka ve karmaşıklaştırıcı bir etmen de vardır. O da şudur: (rasyonalist metafiziğin ve aynı zamanda rasyonalist metafiziğe yakından benzeyen belli bir theologya türünün niyet ettiği anlamda) hiçbir yeter sebep, hiçbir nihâî haklıçıkarım olmadığını keşfetmenin yarattığı sarsıntı sâdece Sartre'ın şahsına özgü değildir. İnançların ve standardların nihâî haklıçıkarımı sorunu, toplumsal formların istikrârlı ve toplumsal çatışmanın asgarî düzeyde olduğu zamanlarda insânların büyük çoğunluğu için nisbeten önemsiz kalır. Bununla birlikte, uygarlaşmış toplumsal hayâtı kuran ve ne Hume'un düşündüğü gibi doğanın eseri ne de Sartre'ın düşündüğü gibi kendinikandırma olan görenek ve alışkanlığın sağladığı destek hızlı endustriyel değişim, savaş, esir kampları ve işkence, Nazizm ve totaliter devlet dönemlerinde olduğu gibi geri çekildiğinde, insânlar haklıçıkarım hakkında normalde pek ortaya çıkmayan soruları sormak zorunda kalırlar. Dahası, böyle en aşırı durumlar insânların tüm normal tepkilerini tartışmaya açar. Tanıdık faydacı haklıçıkarımlara sâhip, toplumsal olarak takdîr edilen ve övülen kamusal davranışlar olan şeyler, toplumsal bir boşluk hissi içerisinde özel olarak takınılan tavırlar hâline gelirler. Herkes çok uzun zamandan beri senden çok daha kötü davranmakta iken, "Ama herkes senin gibi davransaydı ne olurdu?" sorusunun artık hiçbir hükmü kalmaz. Daha uzağa gitmeye gerek yok, 1933'ten 1945'e kadar Avrupa'nın büyük bir bölümünde durum işte buna benzer birşeydi.

Bu durumda, saçma insânın, boşluk hissi içerisinde tavır takınan insânın psikolojisi belirleyici hâle gelir. Fakat Sartre'ın bu insâna ilişkin incelemesi önemli bir bakımdan kusûrludur. Saçmanın veya aşırılık durumunun psikolojisine ilişkin başka iki incelemeyi irdeleyelim. Psikoanalist Bruno Bettelheim Hitler tarafından Dachau'da ve Buchenwald'da içeri tıkıldığında şunu gördü ki, esîrlerin içerisinde bulundukları durumun aşırılığına

tepki gösterme tarzı, kendisinin sıradan hayâta ilişkin geçmişteki deneyimi ve sıradan hayâtı teorize edişi temelinde sâhip olduğu beklentilere uymuyordu. Öyle ki Bettelheim aşırı durumların psikolojisini teorize etmeye başladığında, bu, temerküz kampı davranışının "normal" davranışın karşıtı hâline geldiği bir bağlam içerisinde oldu. Ya da bunun yerine Sartre'ın meşguliyetlerine daha da yakın olarak Camus'nün *L'Étranger* (*Yabancı*) isimli romanının merkezî karakterini alalım. O, normal hiçbir insânî duyguya ya da tepkiye sâhip değildir. Başına işler gelir ve eylemlerde bulunur, fakat hepsi bir duygusal boşluk içerisinde. Ne umudeder ne de umutsuzluğa düşer. Ne ilgilidir ne de ilgisiz. Sâdece vardır. Bir annenin ölümü, bir kız arkadaşın dilekleri, tanımadık bir kişinin tesadüfen öldürülüşü —tüm bunlar, birörnek olmasa bile, çeşitli tipte normal ve standard tepkilere yol açan türden olaylardır. Bu tepkilerle karakterize edilmemiş ve üzgün ya da pişman olmadığını söylemenin yeterli olmayacağı kadar kökten bir şekilde bu tepkileri göstermeyen bir kimseye ne anlam vermeliyiz? Ona göre, bunlar pek de anlamadığı sıfatlardır. Onun için sözcüklerin anlamı yoktur. Camus'nün romanından niçin derin bir şekilde etkileniriz? Kısmen, en azından, sıradan insân hayâtına karşıtlıktan ötürü. Normal tepkilerin anlamı ve gayesi, bunlardan yoksun olan bir insâna ilişkin bu betimle keskin bir tezâd içerisine sokularak belirginleştirilir. Fakat hem romanın yapısı için hem de romanın merkezî karakterini anlamamız için özsel olan şey, o karakterin anormal ve istisnâî olmasıdır. Normal olanla bu karşıtlık kurulmaksızın ne yapacağımızı ne diyeceğimizi bilemez bir hâlde olmamız gerekirdi ve roman da maksadından yoksun kalırdı, tıpkı şunun gibi: arkaplandaki sıradan hayât zemîni kaldırılıp götürülseydi Bettelheim'ın temerküz kampı davranışı açıklamaları da maksadlarını yitirirdi. İmdi, her ne kadar *La Nausée*'den sonraki romanlarında ve hepsinden önce oyunlarında kesinlikle yok değilse ve en azından îmâ yoluyla ve kimi zamanda açık ifâde yoluyla var olsa bile, Sartre'ın felsefî yazılarında olmayan arkaplandır bu. Ve işte bu yüzden Sartrecı insânın varoluşuna

bulaşan saçmalık maksadından yoksundur. Fakat aynı zamanda Sartre'ın gördüğü rağbet kolaylıkla açıklanır. Sartre, köklerinden koparılmış ve yerlerinden yurtlarından edilmiş pek çok insân tarafından kolaylıkla kabûl görebilecek bir insân varoluşu betimi verir; içtenliksizlikten bahsettiğinde, başkalarının niçin kendilerini böyle görmediklerinin bir açıklamasını sunar. Ne tuhaftır ki, Sartre, kendisinin toplum felsefesinde, görenek ve alışkanlık aldatmacalarını burjuvazinin toplumsal hayâtıyla özdeşleştirir —tuhaftır, çünkü Sartre'ın betimini kendilerine uygulamayı kabûledenlerin çoğunluğu muhtemelen burjuva sınıfının köksüz üyeleridir. Sanmam ki Fransız işçilerinin çoğu Sartrecı olsunlar.

Hegel'de "mutsuz bilinç" tek bir târihsel evreye, tek bir psikolojik tipe âiddir. İnsânlara değil, tek bir türden insâna açılan ipucudur. O, tam da mutsuz bilincin problemleri çözülebileceği için, insân doğasına açılan ipucu olamaz. Aynı şekilde, modern psikoanalistler, hastalarında saçmanın ya da Kierkegaardcı ürpertinin veyâhûd da Sartrecı bulantının deneyimini farkettiklerinde, bunları tedâvî edilebilecek ya da tedâvî edilmesi gereken bir durumun semptomları olarak görürler. Fakat Sartre'da, *Eleştiri*'nin fazlasıyla zorlama, kavramsal olarak karışık politik alternativlerinden başka hiçbir alternativ önermeyen bir insânlık durumu betimiyle yüzyüze kalırız.

SEÇİM

Tüm bunlara şu yanıt verilebilirdi: burada Sartre'ın gerçekte maksadlarını ortaya koymaktaki çapı fazlasıyla küçümsenmektedir. Çünkü moral ilkeleri başka hiç kimsenin benim adıma seçemeyeceği, ilkeleri seçmemde eninde sonunda yalnızca kendime dayanabileceğim ve benzeri türden iddiâlarda Sartre'a destek çıkmak için bağımsız tanıklıklar öne sürülebilir. Ne David Hume ne de R. M. Hare alışıldık bir şekilde varoluşçu sayılırlar,

fakat Sartre yalnızca Hume'un "olan"dan "olması gereken"i çıkarsayamayacağımız tezine değil, fakat daha da fazla temelde Hare'ınkine benzer bir haklıçıkarım görüşüne ağırlıklı olarak yaslanır. Hare'a göre, seçmiş olduğumuz ilke türüne dayalı olarak eylemenin sonuçlarını açıkça belirginleştirdiğimizde, bu ilkenin bir parçası olduğu hayât tarzını açıkça belirginleştirdiğimizde, ilkelerin haklıçıkarımı bir sona varır.[6] Burada artık arguman ileri süremeyiz, yalnızca karâr verebiliriz. Fakat aynı zamanda bu, görünüşte Sartre'ın da ethik pozisyonudur ve hattâ Kierkegaard'ın bile. Bu görüş, Aristoteles'in düşünüp-taşınmanın ve seçimin birbirlerine âid oldukları görüşünün karşıtıdır —çünkü hem Hare hem de Sartre için, daha öte düşünüp-taşınmaya hiçbir mahal olmadığı yerde, seçim yerindedir. Bu seçim zorunlu olarak kritersizdir.

Hume'da ve Hare'da karşımıza çıkan, görünüşte bir soğuk mantık meselesinin Sartre'da dramatik bir çekişme meselesi hâline gelmesinin sebeplerinden biri, Hume'un ve hattâ Hare'ın toplumsal olarak alabildiğine geniş bir moral uzlaşım bağlamı varsayabilmeleri ve Sartre'ın varsaymamasıdır. Moral olarak neyi seçeceğimizi bildiğimizde, seçimlerimizin daha öte haklıçıkarımının olmadığının söylenmesi, moral olarak neyi seçeceğimizi bilmediğimizde ve şu yoldansa bu yola sapmak için sebepler aradığımızda olacağı kadar huzûrumuzu bozmaz. Fakat Hare ve Sartre gerçekte haklı mıdırlar? Kritersiz seçimler var mıdır ve moral ilkelerin temelinde onlar mı yatmaktadır? Bu soruya bir kaç yoldan yaklaşabilirdik. Bunlardan biri, seçimlerin örneklerini istemek ve seçimin kriterlerle bağıntısını incelemek olurdu. Burada, belki de, görünüşte kritersiz seçimlere verilen fiilî örneklerin bir eşyâ piyangosunda şapkadan numaralı bir bilet seçme türünden dâimâ özel ve yanlış-yönlendirici durumlar gibi göründükleri sonucu çıkacaktı; bu örnekte şu ya da bu bilet arasında karâr vermek için bir kriter olması zorunlu değildir, çünkü bütün mesele bilet çekilişinin gelişigüzel yapılmasıdır. Ve

[6] *The Language of Morals* (*Ahlâkın Dili* /Oxford, 1952), s. 68-69.

bu da, yapılan seçimin bir kriter tarafından yönlendirildiğini, yanî her bir biletin çekilişte eşit bir şansa sâhip olduğunu söylemektir. Her ne olursa olsun, moral ilkelerin seçimi *böyle* görünmez. Dahası, Sartre-Hare görüşünden şu sonuç çıkar ki, moral bir ilke (mantıksal olarak) şu ya da bu her türlü içeriğe sâhip olabilir. Bir kimsenin hangi moral ilkelere sâhip olduğu o kimsenin seçimlerine bağımlıdır ve bu seçimler, seçim kriterleri tarafından kısıtlanmamış olmakla, her türlü şey hakkında olabilirler. Fakat bu durumda şunu söyleme yönünde kuvvetli bir yatkınlık hissederiz: bir adam çıkıp da açık sözlü bir şekilde dâimâ elimizi başımızın üzerine koyarak yürümemiz gerektiğini moral bir ilke yapsaydı, onun söylediği şeyi anlaşılmaz bulmamız gerekir. Eğer bu adamın bu hareketi yapmanın belli bir hastalığı önlediğine ya da kendisine veya başkalarına haz verdiğine veyâhûd da kabûledilebilir başka bir insânî iyiyle bağlantılı olduğuna inandığının farkına varsaydık, o zaman anlamaya başlamamız gerekir. Ve bu da, moral ilkelerin içeriğinin bizim seçmemize tam da bu tarzda açık olmadığını; bizim bir iyi kavramının karakteri tarafından sınırlandırıldığımızı kuvvetle telkîn eder. Fakat bunu kabûl etmek, Sartre'ı kendisinin *bête-noire*'ını*, belli bir türden nesnel bir moral düzeni kabûl etmeye sevkederdi.

Ârzûların seçim kriterleri sağlamada hiçbir rol oynamaz göründüklerini irdelediğimizde Sartre'ın pozisyonundaki bir tuhaflığı her hâlükârda anlayabiliriz. Bunun sebebi basîttir. Sartre, bizzât ârzûların ve duyguların kendilerinin seçildiklerini düşünür. Eğer üzgünsem, diye ileri sürer Sartre, böyle olmayı seçtiğim için üzgünümdür. Sartre, öyle bir insân resmi çizer ki, o, odaya başka biri girdiğinde kendisini hemen bir ilgi ve neşe durumuna sokan, melankoli durumu içerisindeki bir insândır. Fakat Sartre'ın varsaydığı gibi, bundan o insânın kendi seçtiği şekliyle üzgün olabileceği ya da olamayacağı sonucu çıkmaz. Böyle bir durumda şunu söylemek çok daha tabîî olurdu: o insân,

* *bête-noir*: en korkulan, en nefret edilen şey, gulyabanî, öcü, umacı —çn.

üzüntüsünü başka birine göstermemek türünden başka bir şeyi çok çok isterse, üzüntüsünden sıyrılıp canlanabilir. Seçilmeyen şeyler olarak ârzûlara ve duygulara ilişkin bir îzâhın bu yokluğu, kuşku yok ki, Sartre'ın insân davranışına ilişkin nedensel açıklamalar verme isteksizliğine bağlıdır. Kierkegaard'ın, Heidegger'in ve Sartre'ın meziyeti, duygulanımsal hayâta ilişkin açıklamalarında *intentional* ögeyi ihmâl etmemeleridir; fakat bunun nedensel bir açıklama vermekle bağdaşmaz olduğunu telkîn ettiklerinde, onların ne söylediğini anlamak güçtür.

Varoluşçuluk: Mümkün Bir Açıklama

Her ne olursa olsun, varoluşçu pozisyona târihsel olarak nasıl ulaşıldığını anlamak o kadar da güç değildir. Felsefede Descartes ile başlayan ve Kant ile sona eren dönemi irdeleyelim. Bu dönemde, belli epistemolojik problemler koyuldu, ama çözülmedi. Bu problemler, içerisinde koyuldukları kavramsal çerçeveye hâkim olan sayıltılardan dolayı çözülemediler. Bilginin bütününün, kendisinin epistemolojik kaynaklarından hareketle yeniden inşâ edilmek durumunda olduğu yalıtılmış, tek bir bilen özne vardır. Bunun sonucu olan, mantıksal olarak güvenilir aksiyomlar ya da duyu-deneyiminin katı verileri arayışıyla bilgimizin örgütlenişini gözler önüne sermede deduktiv bir model kullanımı vardır. Skeptik güçlüklerin aşılabileceği sayıltısı ve arguman tıkandığında bu güçlükleri aşmak için Tanrı'dan meded ummaya yönelik bir isteklilik vardır. Descartes'ın Tanrısı benim idelerim ile fiziksel dünyâ arasındaki gediği kapatır. Kant'ın Tanrısı ödev ile eğilim arasındaki yarığı kapatır. Hume'un doğası fazlasıyla bir *deus ex machina*'dır.

Hegel, Descartes'tan Kant'a kadar uzanan çağın epistemolojik sayıltılarını terketti. Fakat Hegel, sisteminin kabûlünü bu felsefî problemlere getirilecek bir çözümün bedeli hâline getirir görünmekteydi. Ve bu sistemi reddedenler, daha evvelki çağın

sayıltılarına geri çekilme eğilimindeydiler. Kierkegaard'da bu eğilim olsa olsa örtük olarak bulunur. Şurası kesin ki, ethik-olan ile estetik-olan arasındaki seçimi, akılsal temelin ortadan kaldırılması dışında Kant'ın ödev ile eğilim anasındaki seçiminin bir kopyası olarak görebiliriz. Ve daha genel olarak, Kierkegaard'ın bireyi, *Cogito*'suz Cartesian "Ben"i andırır. Bu benzerlik, Sartre'ın mîrâs aldığı, Husserl'in açık Cartesianismi tarafından pekiştirilir. Sartrecı insân, akılsal ilk ilkelerin yerine kriter-siz seçimlerin geçirilmesi koşuluyla, bilgi teorisinde Cartesian insândır ve ethikinde Kantçı insândır. Evrenin akılsallığını garanti altına alacak hiçbir Tanrı veya doğa yoktur; ve yine aynı şekilde, sâhibolduğumuz bilgiyi ve ona sâhibolma tarzımızı anlaşılır kılmak için zorunlu olan toplumsal olarak yerleşik ve kabûl edilen kriterlerin oluşturduğu bir ardalan yoktur. Sartrecı insân, Descartes'ın yapayalnız epistemolojik kahramânının mîrâsçısıdır.

O hâlde, varoluşçuluk bir dizi hatâ mıdır ve hepsi bu mu? Hepsi bu olsaydı bile, varoluşçuluk değersiz olmayacaktı. Felsefe târihinin câhili olmak onu tekrarlamaya mahkûm olmaktır sözü burada yerini bulur. Belli bir anlamda, ama varoluşçuların niyet ettiğinden tamâmen başka bir anlamda, varoluşçuluğun büyük bir bölümü belli felsefî teorilerin bir *reductio ad absurdum*'unu* oluşturur. Felsefî teorileri zorlayıp kabûledilemez bir sonuca sürüklemek sûretiyle, onlarda hatâlı olanın ne olduğu ve dolayısıyla aynı zamanda bunun yerine bizim ne söylememiz gerektiği konusunda çok daha açık bir görüş elde ederiz. Fakat Sartre'ın ve Heidegger'in ve Kierkegaard'ın içlerine kazınmış hâlde doruk noktasına varmış belli başlı içgörüler vardır, özellikle zihin felsefesinde. Bunları içerisine kazındıkları sınırlardan çözüp ayırmak, varoluşçuluğun geçmiş târihinden ziyâde gelecekteki felsefe târihinin işidir. Örneğin Sartre, duygular (*emotions*) üzerine yazdığı erken dönem denemesinde, duygular hakkında sâdece onların *intentional* olduklarını söylemekle kalmaz: o, duygular hakkındaki bütün bir teoriyi

* *reductio ad absurdum*: saçmaya indirgeme, abese ircâ —çn.

duyguların dünyâyı yarı-büyülü araçlarla değiştirmeye yönelik amaçlı girişimler olmaları temelinde açıklar. Benim korkum, beni korkutan şeyden kurtulmaya yönelik bir girişimdir. Kierkegaard'ın estetik-olana, tragik acıya ve bu acıyı hissetmemizin sebebine ilişkin tartışmasının akışı içerisinde geliştirdiği analiz, bir insânın başına gelen şeyi o insândaki bir kusûra bağlı görmek ile o insânın başına gelen şeyi evrendeki bir kusûra bağlı görmek arasındaki ayrım hakkında geliştirilen parlak bir analizdir. Heidegger'in zamansallık konusunda ve zamansallık deneyimi konusunda Augustinus'u dünyevîleştirmesi, onun ontologyasına koparılamaz bir şekilde bağlı değildir. Her hâlükârda, felsefenin ve psikolojinin sınır noktasında bulunan çalışmalara nihâî değilse bile ciddî bir katkı vardır.

Varoluşçuluğun paradoksu, büyük varoluşçu sloganlardan birinin bir felsefî sistem inşâ etme imkânını inkâr etmek olması; büyük varoluşçulardan bir tekinin bile bunu yapmaktan kaçınamaması; ve onların hepsi için geçerli olmak üzere, sistematik formun tam da onların yapacağını söyledikleri etkiyi yapması, yanî kendilerinin bireysel kavramsal içgörülerini aksî takdîrde sâhip olacaklarından daha az kabûl edilebilir formlar hâlinde çarpıtmış ve tâhrif etmiş olmasıdır. Bundan öğrenilecek ders şudur: felsefede sistem hemen hemen kaçınılmazdır; bunun ayırdına varmak sistematik formları çok fazla tehlike yaratmaksızın kullanabilir olmaktır; bunun ayırdına varmayı başaramamak ise, haddinden fazla küçümseme iddiâsı güttüğümüz şeye hemen hemen kaçınılmaz bir şekilde kurbân düşmektir.

Dizin

aklın kurnazlığı, 18
Andersen, Hans Christian, 7
angoisse, 22
angst, 22, 35, 49
anti-Cartesian, 31
anxiete, 22
a priori, 25, 45
Auquinalı Thomas, 3, 10, 55, 62
Augustinus, 3, 9, 34, 36, 72
Aristoteles, 3, 29, 46, 54-58, 68
Aydınlanma, 10, 47
Ayer, 50
ayna imgesi, 36
Baden, 8
Barrett, William, 10
Beauvoir, 9, 62
Bergson, 37
Berkeley, 63
bilinç, 33
Brentano, 31, 32
Barth, Karl, 48-49
cogito, 2, 32, 71
Camus, 9, 11, 46, 47, 66
Calvin, 24, 48
Dasein, 33-36, 50
Descartes, 32-33, 57-58
Dostoioveski, 10, 46
Duns Scottus, 8
dünya-içerisinde-olma, 33-34
ekonomik determinizm, 45
estetik evre, 17
ethik evre, 17
evidenz, 32
Farabi, 3
felsefe tarihi, 17, 28
fenomenoloji, 30-33
Fichte, 10
Freud, 39
geist, 28
Grekler, 1, 2, 4
Goethe, 1, 5
günah, 22-24
hakikat, 12, 16, 35, 58, 60
Hare, 67-69
Hegel, 12, 17-21, 26, 29, 37, 41-44, 55, 62, 70
Hegelcilik, 7, 17-18
Heidegger, 8, 10, 11, 26, 30-37, 41, 49-50, 52, 54-57, 71
Hristiyanlık, 11, 13, 19, 21-22
Hume, 25, 30, 63-65, 68
Husserl, 8, 30-33, 36, 39, 47, 54
Ibsen, 22
İbn Rüşd, 3,
İbrahim, 14
içsellik, 29
içtensizlik, 44-45
ide, 30-31
idealizm, 28
intentionalite, 30-31
intentionel nesne, 31-32, 39
irrasyonalizm, 12, 36
Jaspers, 9-11, 26-30, 47, 54
Kafka, 46
kaygı, 34, 38
Kant, 29, 33, 39, 43, 70-71
Kierkegaard, 7, 10-19, 21-30, 34, 36, 41, 44, 48, 50, 54, 57, 67
Kojeve, 9
korku, 23, 26-27
Latinler, 1, 4
Leibniz, 55, 62
Locke, 63
Lockeçu ideler, 30
Luther, 7-8

Lukacs, 43
Mailer, Norman, 9
Marcel, 10, 46-47
Marx, 44, 55
Marxism, 10, 43, 45
mutsuz bilinç, 18, 67
nasyonal sosyalizm, 36
Naville, Pierre, 43
Nietzsche, 2, 29, 56
orada-olma, 33
otantik zat, 27-28
öz, 38, 55
özbilinç, 41
özgürlük, 22, 24, 39, 42-43, 45
öznel, 16, 18
Parmenides, 57, 59
Pascal, 6, 9
Platon, 3, 12, 57-58
pozitivizm, 10, 28
PreSokratikler, 58-59
Quine, 52
Roquentin, 38, 63
Royce, 47
Ryle, 32
saçma, 14, 38, 46, 60
sahici varoluş, 35-36
Sartre, 5, 8, 11, 37, 39, 40-45, 47, 50, 60, 62-64, 66-70
seçim, 12-13, 15-16, 27, 42
Sokrates, 10, 12
Tanrı, 7, 13-14, 22, 28, 35, 39, 48, 54-56, 70
Tillich, 56-57
Trendelenburg, 29
transendental fenomenoloji, 32
Unamuno, 22
ürperti, 22-25, 35, 37, 57
varlık, 53-58
varoluş, 38, 54
varoluşçuluk, 10, 45-46, 71-72
Wittgenstein, 32
yabancılaşma, 19
yargı verme, 30-31
yokluk, 23, 55-56
zihin felsefesi, 48

Varoluşçuluk

Alasdair MacIntyre

Şurası kesin ki, etnik -olan ile estetik- olan arasındaki seçimi, akılsal temelin ortadan kaldırılması dışında Kant'ın ödev ile eğilim arasındaki seçiminin bir kopyası olarak görebiliriz. Ve daha genel olarak, Kierkegaard'ın bireyi, Cogito'suz Cartesian "Ben"i andırır. Bu benzerlik, Sartre'ın miras aldığı, Husserl'in açık Cartesianismi tarafından pekiştirilir. Sartrecı insan, akılsal ilk ilkelerin yerine kritersiz seçimlerin geçirilmesi koşuluyla, bilgi teorisinde Cartesian insandır ve ethikinde Kantçı insandır. Evrenin akılsallığını garanti altına alacak hiçbir Tanrı veya doğa yoktur; ve yine aynı şekilde, sahibolduğumuz bilgiyi ve ona sahibolma tarzımızı anlaşılır kılmak için zorunlu olan toplumsal olarak yerleşik ve kabul edilen kriterlerin oluşturduğu bir ardalan yoktur. Sartrecı insan, Descartes'ın yapayalnız epistemolojik kahramanının mirasçısıdır. O halde, varoluşçuluk bir dizi hata mıdır ve hepsi bu mu? Hepsi bu olsaydı bile, varoluşçuluk değersiz olmayacaktı. Varoluşçuluğun paradoksu, büyük varoluşçu sloganlardan birinin bir felsefi sistem inşa etme imkanını inkar etmek olması; büyük varoluşçulardan bir tekinin bile bunu yapmaktan kaçınamaması; ve onların hepsi için geçerli olmak üzere, sistematik formun tam da onların yapacağını söyledikleri etkiyi yapması, yani kendilerinin bireysel kavramsal içgörülerini aksi takdirde sahip olacaklarından daha az kabul edilebilir formlar halinde çarpıtmış ve tahrif etmiş olmasıdır.

Alasdair MacIntyre'ın "Varoluşçuluk" adlı eseri, varoluşçuluğun temel paradokslarını ve felsefi temellerini ele alır. MacIntyre, varoluşçuluğun bir felsefi sistem inşa etme iddiasını reddetmesine rağmen, büyük varoluşçuların bu tür sistemler kurmaktan kaçınamadıklarını ve bunun da bireysel kavramsal içgörüleri çarpıttığını savunur. Kitap, varoluşçuluğun felsefi temellerini ve paradokslarını anlamak isteyen okuyucular için önemli bir kaynak niteliğindedir.

Paradigma